



DIE STAATSTHEORIE DES MARSILIUS VON PADUA

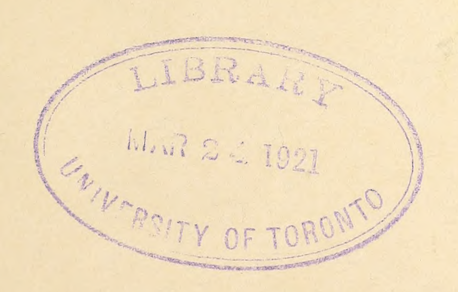
EIN BEITRAG ZUR KENNTNIS DER STAATSLEHRE IM MITTELALTER

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
EINER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER KAISER-WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU STRASSBURG

VORGELEGT VON

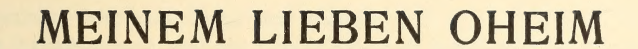
LEOPOLD STIEGLITZ
AUS POTSDAM



DRUCK VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1914

Von der Fakultät genehmigt am 5. März 1914.

Erscheint gleichzeitig als Band 19 der
Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance
im Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin.



MEINEM LIEBEN OHEIM



INHALTSÜBERSICHT

ZUR EINFÜHRUNG

Als Kaiser Ludwig zu Beginn des Jahres 1327 nach Italien zog, befand sich in seiner Umgebung ein Mann, der als Berater bei ihm großes Ansehen genoß und bei der weiteren Entwicklung des kirchlich-politischen Streites eine wichtige Rolle spielte: Marsilius Patavinus.

Um 1270 wurde er zu Padua geboren. Hier hatte er zuerst Philosophie studiert. Dann verließ er seine Vaterstadt und widmete sich auf anderen Universitäten dem Studium der Medizin. Nach einem Aufenthalt in Mailand und vielleicht auch in anderen Städten Italiens und Frankreichs begab er sich nach Paris. 1312 war Marsilius Rektor an der dortigen Universität. Daraus geht hervor, daß er vorher der Artistenfakultät angehört haben und Magister geworden sein mußte. Die Zeit der Pariser Wirksamkeit wurde für ihn höchst bedeutungsvoll. Denn jetzt bildeten sich in seinem Geiste jene politischen und kirchlichen Anschauungen aus, die er später so eifrig verfocht. In dem Kampf Bonifaz' VIII. mit Philipp IV. war die Universität Paris auf der Seite des letzteren gewesen, und die Souveränität der weltlichen Gewalt über die päpstliche hatte gesiegt. Als 1322 Karl IV. den Thron Frankreichs bestiegen hatte, und es den Anschein gewann, als ob dem Standpunkt des Marsilius entgegen die Kurie wieder die Oberherrschaft in Frankreich haben sollte, konnte Marsilius eine ihn befriedigende Lehrtätigkeit unter diesen Umständen nicht mehr fortsetzen. Der Aufenthalt in Frankreich ohne die Möglichkeit, seinen inneren Anschauungen gemäß zu lehren, war ihm verleidet.

Er sah sich nach einer neuen Tätigkeit um. Als durch den mit Johann XXII. beginnenden Kampf Ludwigs wiederum die Stellung des Staates in Gefahr war, schrieb er mit Unterstützung seines Kollegen und Gesinnungsgenossen Johann von Jandun den „Defensor pacis". In dieser Schrift faßt der geniale Politiker seine Reformgedanken in bezug auf ein gedeihliches Staatswesen zusammen. Sie ist entstanden in

dem Bestreben, sich eine Einführung am Hofe Ludwigs zu verschaffen und so sich einen neuen Wirkungskreis zu öffnen. Aber ihre Bedeutung geht weit über eine Gelegenheitsschrift hinaus. Besonders seine Lehre vom Aufbau des modernen Staats enthält grundlegende Wahrheiten und ist für alle Zeiten von größter Bedeutung. Die folgenden Ausführungen machen den Versuch, den wesentlichen Inhalt der Schrift herauszuarbeiten und die neuen Gedankengänge von alten, schon überlieferten zu trennen.

I. KAPITEL

BEGRIFF, ENTSTEHUNG, ZWECK UND ZIEL, WIRKSAMKEIT DES STAATES

Marsilius von Padua geht im „Defensor pacis“[1] in erster Linie von den Anschauungen und Lehren des Aristoteles aus.[2] Hierbei hat er die Übersetzung Wilhelm von Moerbekas benutzt.[3] Insbesondere baut

---

[1] Im ganzen „Defensor pacis“ zeigt sich immer ein Verfasser, nämlich Marsilius. Vgl. u. a. Scholz, Marsilius von Padua und die Idee der Demokratie, Zeitschrift für Politik, 1908, S. 62. Johann von Jandun wird nie erwähnt, obwohl seine Mitarbeit im Gegensatz zu Labanca, Marsilio da Padova, riformatore politico e religioso del secolo XIV, Padova 1882, S. 123 nach der Angabe Riezlers, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers, Leipzig 1874, S. 195 durch die Mitteilungen des Studenten Franz von Venedig und der päpstlichen Verbannungsbullen außer Zweifel steht, sowie nach der Meinung Rehms, Geschichte der Staatswissenschaft, Freiburg und Leipzig 1896, S. 191, Anm. 2 nicht unterschätzt werden darf. — „Defensor pacis, rationem et modum, quo potissimum imperia seu quaevis aliae civiles hominum inter se societates optime contineantur atque foederentur, citraque ullum seditionis et discordiae metum firmentur, continens et conscriptum ad invictissimum et constantissimum imperatorem, Ludovicum Bavaricum.“ — Genauer Zeitpunkt für die Abfassung ist der 24. Juni 1324. Vgl. u. a. Sullivan, The manuscripts and date of Marsiglio of Padua's Defensor pacis, English Historical Rieview 1905, S. 293 ff. — Für die nachfolgende Darstellung wurde die Ausgabe des „Defensor pacis“, Frankfurt a. M. 1612, zugrunde gelegt.

[2] Marsilius sei „homo Aristotelicus magis quam Christianus“, so urteilt der römische Schriftsteller Pighio, Hierarch. eccles. IV 1 bei Roccaberti, Bibliotheca pontificia, Romae 1698, Band 2, c. 122.

[3] Jourdain, Geschichte der Aristotelischen Schriften im Mittelalter. Übersetzt von Stahr. Halle 1831, S. 33. Vgl. hierzu die Jourdainsche Hypothese über den Gebrauch der Aristotelischen Schriften, S. 23. S. ferner: Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 1905, Band 2, S. 278. Scholz, Zeitschrift für Pol., a. a. O. S. 67 spricht irrtümlicherweise von einem Thomas von Moerbeka.

sich nun auch die Staatslehre des Marsilius auf der Aristotelischen auf.[1]

Genau wie im Altertum wird der Begriff „Staat" entsprechend dem griechischen πόλις bei Marsilius mit „regnum aut civitas" u. ä.[2] bezeichnet. Eine vierfache Bedeutung legt er ihm bei.[3] Erstens versteht er regnum als die Gesamtheit der Staaten oder Provinzen[4], die unter einer Leitung zusammengehalten sind. Hierbei wird von ihm kein Unterschied zwischen regnum und civitas, also in der Art der Verfassung gemacht, sondern vielmehr in der Zusammensetzung der Bestandteile in quantitativem Sinne. Das Wort regnum kann nach der Meinung des Marsilius zweitens der Qualität nach gebraucht werden. Es soll dann damit eine gewisse Form einer gemäßigten Staatsgewalt ausgedrückt werden, die bei Aristoteles monarchia temperata (Monarchie als gute Regierungsform) heißt.[5] Diese kann einen Staat oder mehrere umfassen. Drittens faßt Marsilius regnum als eine Verbindung der ersten mit der zweiten Bedeutung auf. Viertens[6]: Regnum kann ganz allgemein gebraucht werden und bedeutet dann jede gute Regierungsform in einem Staat oder über mehrere Staaten.

In dieser vierfachen Erklärung des Begriffs Staat spiegeln sich bei Marsilius seine konkreten Wahrnehmungen damaliger politischer Verhältnisse wider. Vorlagen sind ihm allem Anschein nach hauptsächlich Frankreich und die zahlreichen Stadtstaaten in seiner Heimat Italien gewesen, wenn er diese räumlichen[7] und qualitativen Unterschiede anführt. Daß es hierbei eine Vereinigung mehrerer Staaten (civitates) zu einem Reiche (regnum) geben kann, das hat vorher unter den mittelalter-

---

[1] Vgl. Riezler a. a. O. S. 228, ferner Guggenheim, Marsilius von Padua und die Staatslehre des Aristoteles, Historische Vierteljahrsschrift 1904, S. 343 ff. Nimis, Marsilius' von Padua republikanische Staatslehre. Diss. Mannheim (ohne Jahr), S. 35.

[2] Vgl. auch Nimis, a. a. O. S. 12. [3] I 2.

[4] „Pluralitas civium seu provinciarum, sub uno regimine contentarum." Nimis, a. a. O. S. 11, erkennt hieraus mit Recht eine notwendige territoriale Herrschaft des Staates mit Unterordnung anderer staatlicher Gemeinschaften.

[5] Labanca, a. a. O. S. 128, meint hierzu: „Dove scorgesi stabilito il concetto dello Stato, nel senso moderno, come organamento particolare."

[6] I 2: „Commune quiddam ad omnem regiminis temperati speciem, sive in unica sive in pluribus civitatibus."

[7] Vgl. Engelbert von Admont, De regimine principum I 12; u. a. Rehm, a. a. O. S. 188, Anm. 8.

lichen Publizisten nur Aegidius Romanus mit voller Entschiedenheit zuerst gelehrt.[1] Wahrscheinlich ist es, daß beide Politiker, sowohl Marsilius als auch Aegidius, durch ihre ähnlichen Lebensverhältnisse zu dieser gleichen Wahrnehmung gelangt sind. Beide waren geborene Italiener und hatten dann während ihres Aufenthaltes in Frankreich die Vorteile eines Territorialstaates gegenüber den italienischen Kleinstaaten kennen gelernt. Diesem Umstande ist es wohl zuzuschreiben, wenn auffälligerweise Aegidius und Marsilius einen Grundsatz aussprechen, zu dem sich das Mittelalter im allgemeinen noch nicht hat bekennen können.[2]

Der Staat (civitas) hat bei Marsilius den Sinn einer bürgerlichen Gemeinschaft, entsprechend dem griechischen πολιτεία.[3] Als solchen läßt er ihn je nach Ort und Zeit aus kleinen Anfängen hervorgehen, sich äußerlich und innerlich weiter entwickeln und allmählich zu dem jetzigen Zustand einer Vollendung gelangen.[4] Merkwürdigerweise glaubten nämlich die Staatswissenschafter des Mittelalters, einen vollendeteren Staat könne es nicht geben. Stand doch überhaupt das gesamte Mittelalter auf dem Standpunkt, im Besitz der Wahrheit zu sein, und sah die jeweilig erreichte Stufe der Entwicklung als Vollendung an!

Als erste menschliche Gemeinschaft betrachtet Marsilius die zwischen Mann und Weib[5] und leitet aus dieser Vereinigung von zweien die Entwicklung zur Familie ab. Aus einer Familie wurden mehrere, und so ging es weiter. Marsilius berührt sich hier mit Aristoteles[6] und Thomas von Aquino.[7] Auch in den Ausführungen des Aegidius Romanus[8] über diesen Punkt begegnen wir einer ähnlichen Auffassung von der Familie, die stark auf Aristoteles basiert. Jedoch auch bei ihm wird immer noch entsprechend den beiden Verhältnissen der „Gamik" und

---

[1] Aegidius Romanus, De reg. princ. III 1, c. 2 u. ö. S. auch Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht III, Berlin 1881, S. 638, Anm. 333.

[2] In betreff des Marsilius vgl. auch Nimis, a. a. O. S. 11.

[3] Vgl. Gierke, a. a. O. S. 17; Rehm, a. a. O. S. 98; Ders., Allgemeine Staatslehre, Freiburg i. Br. 1899, S. 35.

[4] I 3: „Nam ex minus perfectis ad perfectiora semper est naturae atque artis, suae imitatricis, incessus. Secundum hunc itaque modum ingredientes, oportet non latere, quod communitates civiles secundum diversas regiones et tempora, inceperunt ex parvo et paulatim suscipientes incrementum, demum perductae sunt ad complementum."

[5] Pol. I 1, 4. [6] Pol. I 2, 1 f. [7] Summa Theol. II 2, qu. 58, 7.

[8] De reg. princ. II 1, c. 3 u. 7.

„Despotik“ im Aristotelischen Familienbegriff das Sklaventum betont, wovon Marsilius als prinzipieller Gegner der Sklaverei absieht.

Marsilius folgt Thomas von Aquino[1], wenn er ausführt, daß bald eine einzige Behausung nicht mehr genügte, sondern man immer mehr bauen mußte, wodurch größere zusammenhängende Komplexe geschaffen wurden. So entstanden Dörfer oder benachbarte Ansiedlungen und bildeten die ersten Gemeinden.[2] Beide Schriftsteller weichen von Aristoteles ab, der lehrt[3], daß die Dorfgemeinde eine Kolonie der Familie ist.[4] In diesem Stadium der Entwicklung erachtet Marsilius die Handlungen der Menschen durch die Gewohnheit normiert, zuerst innerhalb der Familie[5], später mit einigen Abweichungen und Erweiterungen innerhalb größerer Gemeinwesen. Diese befanden sich indessen anfangs auf primitiver Grundlage und waren noch wenig geordnet. Der zunehmenden Erfahrung schreibt Marsilius ein Fortschreiten der Kultur zu. Ganz nach Thomas von Aquino[6] wird dargelegt, wie man mit der Vermehrung der Menschheit und den wachsenden Bedürfnissen auf gegenseitige Unterstützung angewiesen war. Man wurde erfinderischer. Der Menschenverstand schuf immer vollkommenere Lebensformen.[7] Es entstand die vollendete Gemeinschaft „Staat“ genannt.[8]

Für Marsilius typisch ist es, daß er den Staat durch die menschliche Erfahrung und den menschlichen Verstand entstehen läßt.[9] In dieser Theorie über den Entwicklungsgang weicht Marsilius bedeutend

---

[1] De reg. princ. I 1.

[2] I 3: „Ex hac nempe propagati sunt homines, qui primo repleverunt domum unicam, ex quibus ampliores factae huiusmodi combinationes, tanta hominum propagatio facta est, ut eis non suffecerit domus unica, sed plures oportuerit facere domos, quarum pluralitas vocata est vicus seu vicinia, et haec fuit prima communitas.“

[3] Pol. I 1, 7. [4] Vgl. Guggenheim, a. a. O. S. 345.

[5] Nimis, a. a. O. S. 17 f. sieht hier bei Marsilius in ganz moderner Auffassung den herrschaftlichen Typus.

[6] De reg. princ. I 1. – Vgl. z. B. Baumann, Die Staatslehre des h. Thomas von Aquino, Leipzig 1873, S. 23 f.; Maurenbrecher, Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, Leipzig 1898, S. 31 ff.

[7] I 3: „inventae sunt artes et regulae ac modi vivendi perfectiores“; I 11: „. . . et additione posterius inventorum ad inventa prius receperunt omnes artes et disciplinae complementum“.

[8] Nach der Ansicht Nimis', a. a. O. S. 17 f., unter der Annahme des modernen genossenschaftlichen Typus. [9] I 3.

von Aristoteles ab, welcher eine Entstehung des Staates aus der Familie durchaus bestreitet[1] und keine zusammenhängende Genese für den Staat gibt.[2] Diesen definiert nun Marsilius nach Aristoteles[3] folgendermaßen: Der Staat ist eine vollendete Genossenschaft, die sich nicht nur des bloßen physischen Daseins wegen gebildet hat, sondern auch um des guten Lebens willen da ist. Ohne eine solche Gemeinschaft ist menschliche Glückseligkeit unerreichbar.[4] Es ist dabei interessant zu beobachten, wie in antik-mittelalterlicher Weise der Staat nicht als rechtliche Person, sondern nur als Inbegriff vollendeter menschlicher Gemeinschaft aufgefaßt wird.[5] Der Trieb zu dieser Vereinigung ist dem Menschen von Natur gegeben. Denn Marsilius spricht[6] bei dem Staat von der animata natura. Es liegt also auch hier die Aristotelische[7] Vorstellung zugrunde, daß der Mensch von Natur ein geselliges Wesen sei, ein Standpunkt, den übrigens u. a. auch Thomas von Aquino[8], Aegidius Romanus[9], Johann von Paris[10] vertreten hatten.

---

[1] I 1, 11. – Im Gegensatz dazu meint Guggenheim, a. a. O. S. 345; S. 350, Anm. 2, der Staat habe sich auch nach der Lehre des Aristoteles aus der Familie entwickelt.

[2] Friedberg, Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche, Zeitschr. für Kirchenrecht VIII, Tübingen 1869, S. 122, behauptet das Gegenteil, gibt aber keinen Beweis dafür. [3] I 1, 8.

[4] I 4: „Est autem civitas perfecta communitas omnem habens terminum per se sufficientiae, ut consequens est dicere, facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi"; I 12: „Convenerunt enim homines ad civilem communicationem propter commodum et vitae sufficientiam consequendam et opposita declinandum."

[5] Gierke, a. a. O. S.635; Ders., Althusius S. 229; Nimis, a. a. O. S. 14. Ähnlich: Thomas von Aquino, Aegidius Romanus, Johann von Paris, Engelbert von Admont. Vgl. Gierke, a. a. O. S. 638, in betreff des Thomas auch z. B. Baumann, a. a. O. S. 107 f.

[6] I 2: „civitatem esse velut animatam seu animalem naturam quandam"; I 15: „Quia enim civitas et ipsius partes secundum rationem institutae analogiam habent animali et suis partibus, perfecte formatis secundum naturam. Vgl. auch I 13. Indessen sucht man in der Tat vergebens bei Marsilius, wie Guggenheim, a. a. O. S. 345, mit noch nicht völliger Gewißheit hervorhebt, wörtlich jene These, der Mensch sei ein animal politicum.

[7] Pol. I 1, 9.

[8] De reg. princ. I 1; Summa Theol. I qu. 96, 4. – Vgl. z. B. Maurenbrecher, a. a. O. S. 29 ff.; Baumann, a. a. O. S. 23 ff.; S. 168.

[9] De reg. princ. III 1, 1. [10] De pot. reg. et pap., c. 1.

Die menschliche Glückseligkeit ist nach Anschauung des Marsilius[1] zweifacher Art: einmal eine zeitliche und auf das Erdenleben beschränkte, dann eine ewige oder himmlische. Diese Unterscheidung war bei den damaligen Publizisten sehr verbreitet. Wir finden sie auch z. B. bei Dante[2], Occam[3] und Thomas von Aquino.[4] Letzterer faßt jedoch in charakteristischer Weise die irdische Glückseligkeit nur als eine Vorstufe zur himmlischen auf.[5] Mit für die damalige Zeit erstaunlichem Freimut erklärt Marsilius, daß für diese uns kein einziger Philosoph eine Gewähr bieten kann.[6] Dagegen läßt er zwecks Erreichung der irdischen Glückseligkeit die Menschen sich zu einer bürgerlichen Gemeinschaft zusammenschließen und vertritt die Auffassung, daß nur durch eine Menge von Personen, wie es auch Thomas von Aquino darlegt[7], die Bedingungen zu einem angenehmen Leben der Menschheit sich erfüllen lassen.

Auf das letztere kommt es Marsilius im Gegensatz zu Aristoteles an. Der gesellige Zusammenschluß der Menschen zu einer Gemeinschaft ist nach Aristoteles[8] rein an und für sich eine Naturnotwendigkeit, auch für den Glückseligen. Marsilius entfernt sich von diesem Standpunkt und betont, daß das, was der Mensch braucht, in genügendem

[1] I 4: „Vivere autem ipsum et bene vivere conveniens hominibus est in duplici modo, quoddam temporale sive mundanum, aliud vero aeternum sive caeleste vocari solitum." II 2: „Huic consequenter distinguere oportet haec nomina temporale in una sua significatione famosiori dicitur de omnibus corporalibus aliis ab homine, quae aliquo modo in ipsius potestate existentia, ad sui usum, indigentiam et voluptatem supplendam, ordinantur in statu et per statum vitae mundanae. Quomodo generalius etiam temporale consuerit dici, omne quod in tempore incipit et definit. Alio vero modo dicitur temporale de omni habitu, actione et passione humana . . . Adhuc minus universaliter . . . de humanis actionibus et passionibus voluntariis et transeuntibus ad commodum vel incommodum, alterius ab eo qui fecit, de quibus maxime intendunt humanarum legum latores. Nunc autem distinguere volo significata seu intentiones huius dictionis spirituale, quod . . . etc." Vgl. auch II 8f.

[2] De monarchia III 16.

[3] Dialogus inter magistrum et discipulum II 4.

[4] Summa Theol. I 2, qu. 4, 5.

[5] Vgl. Villari, Niccolò Machiavelli e i suoi tempi illustrati con nuovi documenti. Firenze 1881, Vol. II, S. 231; Baumann, a. a. O. S. 14f.; Gumplowicz, Geschichte der Staatstheorien, Innsbruck 1905, S. 113.

[6] I 4: „Quodque istud secundum vivere sempiternum scilicet, non potuit philosophorum universitas per demonstrationem convincere." Vgl. I 5.

[7] De reg. princ. I 1. [8] Ar. Eth. Nicom. VIII 5, 3.

Maße überhaupt erst durch die bürgerliche Gemeinschaft verschafft werden kann. Man darf im Zweifel sein, wessen Staatsauffassung hier die höhere ist.

Marsilius faßt den Zweck des Staates vorwiegend in wirtschaftlichem Sinne auf, und alles Idealistische ordnet er diesem Zweck unter. Bei Thomas von Aquino und anderen Publizisten, wie z. B. Aegidius Romanus[1] bedeutet dieses „bene vivere“ in erster Linie ein tugendhaftes Leben, und der Staatszweck ist dementsprechend ein sittliches Ideal. Auch Thomas erkennt zwar die Notwendigkeit einer ausreichenden Menge von Dingen, die „zur guten Lebensführung“ erforderlich sind, durchaus an, gibt aber ausdrücklich als höchsten Zweck die Tugend an.[2] Marsilius jedoch nähert sich mehr dem Publizisten Johann von Paris[3], der ebenfalls, abweichend von der thomistischen Lehre, den Staatszweck als einen materiellen betrachtet. Marsilius vertritt somit einen der modernen Auffassung ähnlichen Standpunkt, indem mit Hilfe des Staates ein glückliches und angenehmes irdisches Leben durch Förderung der Gesamtinteressen erreicht werden soll. Hiermit wird von Marsilius das Ziel des Staates prinzipiell festgelegt. Sklaven und Tiere haben zwar auch das Leben — wieder liegt hier eine analoge Äußerung des Thomas[4] in Aristotelischem Sinne vor —, aber sie vegetieren nur. Den freien Bürgern jedoch spricht Marsilius ein höheres Ziel zu, das auf dem Streben nach vollkommenerer Lebensweise beruht. Marsilius hat also — als erster — einen Kulturstaat im Auge.[5] „Vivere autem ipsum et bene vivere conveniens hominibus est.“[6] Darauf kommt es unserm Staatswissenschafter an.

[1] De reg. princ. III 1, c. 1f. — Gierke, a. a. O. S. 631 und ders., Althusius S. 265 zitiert außerdem Ptolomäus von Lucca III 3; IV 23 und Engelbert von Admont, De reg. princ. II 2–4.

[2] De reg. princ. I 14. Vgl. Baumann, a. a. O. S. 10, 19, 77ff., 108ff. u. ö. — Im Gegensatz zu Maurenbrecher, der a. a. O. S. 43 die sittliche Aufgabe bei Thomas nur „als sekundäre Folge“ annimmt.

[3] De pot. reg. et pap., c. 18.

[4] De reg. princ. I 14. — Vgl. z. B. Baumann, a. a. O. S. 77ff., 108ff.; Maurenbrecher, a. a. O. S. 29ff. u. ö.

[5] Kraus, Dante, Berlin 1897, S. 689 glaubt, dies bei Dante zu finden. Aber er übertreibt stark. Auch De monarchia I 3 ist nicht stichhaltig, und diese Vermutung geht nicht daraus hervor.

[6] I 4. — Dieses „bene vivere“ als Zweck staatlichen Zusammenschlusses beruht in der Hauptsache nicht auf der „zeitgemäßen“ Umwandlung zum Friedensideal, wie Nimis, a. a. O. S. 16, 29, 31 mit Unrecht anführt, sondern in erster Linie auf dem Streben nach Vollkommenheit.

Er geht hierbei noch einen Schritt weiter als Aristoteles. Marsilius behauptet nämlich, das bene vivere sei abhängig von dem Willen der Bürger. Er betrachtet sie nicht lediglich als Komponenten des Staates, sondern diktiert ihnen schöpferische Tätigkeit zu.[1] Die Staatsbürger tragen die Verantwortung für das, was im Staat existiert und geschieht. Auf sie bezieht Marsilius das Recht, sich nach ihrem Belieben, je nach den obwaltenden Umständen ihren Staat zu bilden. Man erkennt bereits hier, daß ein Wahlstaat für Marsilius das Ideal eines Staates ist. Wir sehen, wie die antike Idee des Staates, in dem der einzelne keine Rolle spielt, verdrängt wird durch den modernen Begriff des Staates, zu dessen Ausgestaltung das Individuum beiträgt. Auch hier erwachsen Marsilius' Anschauungen im wesentlichen aus dem Boden seiner Zeit. Deutlich läßt sich erkennen, wie ihm die politische Teilnahme der einzelnen Bürger in den Stadtrepubliken vorgeschwebt hat, die bereits bei den ältesten italienischen Politikern der damaligen Periode ein Hauptthema ihrer Erörterungen bildet.[2] In Verbindung mit dem Recht der schöpferischen Tätigkeit überträgt Marsilius der Gemeinschaft der Bürger die Verpflichtung, nach verschiedenen Richtungen hin[3] tätig zu sein, um sich das zu sichern, was zu einem angenehmen Leben gehört. Auf der Aktivität der Bürger beruht bei Marsilius eine gedeihliche Wirksamkeit des Staates. Der Mensch hat gegen innere und äußere Feinde zu kämpfen, eine Beobachtung, die sich an Aegidius Romanus[4] anlehnt. Das ergibt bei Marsilius die Notwendigkeit des Rechts und einer Schutzwehr. Aber nicht nur an das materielle Wohl, auch an das seelische muß man denken, wobei sich eine enge Berührung mit Thomas von Aquino[5], Ptolomäus von Lucca[6], Johann von Paris[7] u. a. zeigt. In

[1] I 7: „Moventes quidem igitur causae seu factivae officiorum, ut animae nominant habitus, sunt mentes et voluntates hominum per suas cogitationes et desideria divisim aut coniunctim indifferenter. Vgl. Gierke, a. a. O. S. 629, Anm. 302 und Althusius, S. 94, Anm. 51; Guggenheim, a. a. O. S. 345.

[2] Boncompagno, Brunetto Latini etc. Vgl. dazu: Ferdinando Cavallo, la scienza politica in Italia, in den Memorie dell' Istituto Veneto, Venezia 1862, S. 405 ff., ferner: Luigi Rossi, Gli scrittori politici Bolognesi, Bologna 1888, S. 45 ff.; Luigi Cibrario, Della Economia politica del medio evo, Torino 1841, I, S. 177 ff. – Scaduto, Stato e chiesa negli scritti politici del medio evo, Firenze 1882, war mir nicht zugänglich.

[3] Vgl. Pol. VII 7, 4. [4] De reg. princ. II 1, 1.

[5] De reg. princ. II 1–4 u. ö. Vgl. z. B. Baumann, a. a. O. S. 10 f., 72 f., 108 ff. u. ö.; Maurenbrecher, a. a. O. S. 43 f. [6] De reg. princ. IV 3.

[7] De pot. reg. et pap., c. 18. Vgl. auch Gierke, a. a. O. S. 632.

gewisser Hinsicht deckt sich dies mit der Auffassung des Staatszwecks des Engelbert von Admont, der die innere und äußere Freiheit als bene vivere auffaßt.[1]

Als glücklichen Zustand des Staates preist Marsilius[2] ebenso wie andere Publizisten z. B. Thomas von Aquino, Dante[3], Engelbert von Admont[4] und in gewisser Beziehung auch Pierre Dubois[5], den Frieden. Die Zeit, in der Marsilius lebte, war eine von heftigen Kämpfen durchtobte, sodaß man es leicht verstehen kann, wenn er in so hohem Grade seiner Wertschätzung des Friedens Ausdruck gibt. Daher führt ja auch seine reformatorische Schrift den Titel: „Hort des Friedens“.

II. KAPITEL

DIE EINZELNEN TEILE UND ÄMTER DES STAATES

Die Differenzierung der Arbeit in jeder staatlichen Gemeinschaft führt nach der Anschauung des Marsilius eine Verschiedenheit von Berufen und Ämtern herbei.[6] Er folgt genau Aristoteles[7] und zählt ebenfalls sechs verschiedene Berufsgemeinschaften auf.[8]

Drei in eigentlichem Sinne: Militär, Richtertum, Priestertum, die übrigen drei in weiterem Sinne: Landbau, Handwerk und Handel. Auf diese Faktoren begründet Marsilius die staatliche Fürsorge für das Gesamtwohl in materieller und geistiger Hinsicht.

Die Arbeitsteilung ist also für Marsilius das konstruktive Prinzip.[9]

---

[1] De ortu, progressu et fine imperii Romani, c. 9; De reg. princ. II 2 u. III 17. [2] I 1; I 2; I 19.

[3] Vgl. hierzu insbesondere: Grauert, Dante und die Idee des Weltfriedens, München 1909.

[4] Thomas, De reg. princ. I 2; Dante, De monarchia I 5; Engelbert von Admont, De ortu, progressu etc., c. 14.

[5] In Verbindung mit dem Gedanken einer französischen Weltherrschaft, vgl. Zeck, Der Publizist Pierre Dubois, seine Bedeutung im Rahmen der Politik Philipps IV. des Schönen und seine liter. Denk- und Arbeitsweise im Traktat „De recuperatione terre sancte“, Diss. Berlin 1911, S. 100, 110, 120. Zeck befindet sich hierbei im Gegensatz zu Walther Schücking, Die Organisation der Welt, Tübingen 1908, S. 557ff.

[6] I 4; I 7. [7] Pol. VII 7, 4.

[8] I 4–6; Pol. IV 3, 11. S. auch Guggenheim, a. a. O. S. 347.

[9] I 5: „Partes seu officia civitatis sunt sex generum: Agricultura, artificium, militaris, pecuniativa et iudicialis seu conciliativa. Quorum tria, vide-

Er macht hierbei keinen Fortschritt gegenüber Aristoteles. Wie dieser, so faßt auch er die verschiedenen Berufe und Ämter in der Hauptsache als unentbehrliche Funktionen für die Autarkie des Staates auf. Daher haben sie auch die Bezeichnung als partes, officia, ordines. Thomas von Aquino aber hat in dieser Hinsicht den Marsilius übertroffen, indem er auch die ökonomischen Vorteile der arbeitenden officia für das einzelne Mitglied als Mittel zum Erwerb betont.[1] Er erwähnt dabei auch die moralischen Vorteile der Arbeit für das einzelne Individuum, gleichviel um welche Arbeit es sich handelt.

Bei der Skizzierung der einzelnen Berufe treten bei Marsilius Erwägungen hervor, die zum Teil in moderner Richtung liegen. Der Zweck des Nährstandes ist bei ihm die Naturalproduktion. Die Landwirtschaft hat durch planmäßige Bebauung der Felder und durch Viehzucht für die das Leben erhaltende menschliche Nahrung zu sorgen. Für Kleidung, Wohnung und einen mehr oder minder großen Luxus, wie ihn schon Aristoteles als eine Eigentümlichkeit des Menschen betonte[2], ist der Arbeiter- und Handwerkerstand tätig, dem neuzeitlichen Begriff der Industrie und Technik vergleichbar. Bis hierher folgt also Marsilius ganz und gar dem Aristoteles.

Bei der Finanzverwaltung macht er ebenso wie der Thomist Ptolomäus von Lucca[3] ihre Aufgabe der Fürsorge für Wege, Brücken, öffentliche Gebäude u. dgl.[4] geltend und erkennt dann ebenso wie Dubois[5] ohne Bedenken die Bedeutung des Handels für das staatliche Leben in weitestem Sinne an, während noch Thomas von Aquino in aristotelischer Weise den Handel für etwas Schimpfliches hält und ihm nur unter gewissen Einschränkungen Berechtigung zuspricht.[6] Marsilius aber

---

licet sacerdotium, propugnativa et iudicialis simpliciter sunt partes civitatis, quas etiam et communitatibus civilibus honorabilitatem dicere solent. Reliqua vero dicuntur partes large, ut quia sunt officia necessaria civitati. Et solet horum multitudo dici vulgaris. Sunt igitur hae partes famosiores civitatis seu regni, ad quas omnes aliae convenienter reduci possunt."

[1] Summa Theol. II 2 qu. 187, 3. – Vgl. darüber ausführlich Maurenbrecher, a. a. O. S. 63ff.

[2] Pol. IV 3, 11. [3] De reg. princ. II 12; Cavalli, a. a. O. S. 416.

[4] I 5: „Oportuit pro his parandis convenienti tempore in civitate statuere partem thesaurizantem, quam vocavit Aristoteles pecuniativam."

[5] Vgl. Zeck, a. a. O. S. 110f.

[6] Summa Theol. I 2 qu. 1, 26; De reg. princ. II 3. – Vgl. z. B. Maurenbrecher, a. a. O. S. 52; Baumann, a. a. O. S. 8f., 93ff., 153, 194ff.

hat diesen antiken engherzigen Standpunkt überwunden. Da sich nach der richtigen Ansicht des Marsilius nur ein freies Volk mit vollen Kräften die Bedürfnisse zum Leben verschaffen kann, so erachtet er eine Heeresmacht für nötig, um Bewegungsfreiheit nach außen und innen zu gewährleisten.

Auch einen Priesterstand hält Marsilius für erforderlich, betont jedoch[1] in skeptischer Weise, daß andere einen solchen für entbehrlich halten. Wieder haben wir einen Beweis für seine liberalen Anschauungen. Lediglich das praktische Moment der Gottesverehrung wird von Marsilius geschätzt, mit der Motivierung, daß die Macht und der Einfluß der Religionen auf die Menschen namentlich in erzieherischer Hinsicht nicht zu entbehren sind.[2] Man hat hierbei in Marsilius den Vorläufer der Renaissance gesehen.[3] Labanca weist auf die Ähnlichkeit seiner Gedanken mit Äußerungen Pomponazzis und Machiavellis hin. Bei letzterem aber wird die Religion Mittel zum Zweck. Das ist doch ein gewaltiger Unterschied. Labanca scheint also diese wichtige Tatsache übersehen zu haben.

Zeigt hier bei der Frage nach dem Bedürfnis des sacerdotium Marsilius seine freigeistige Gesinnung, so tritt er nach einer anderen Seite hin in charakteristischer Weise noch als Sohn des Mittelalters auf. Denn er hält an der Vorstellung der Erbsünde fest.[4] Jedoch benutzt er diese zu einer wichtigen Folgerung. Da der Opfertod Christi die Erlösung bezweckte, ist ihm die christliche Religion die vollkommenste und hat als Vorstufe das unvollkommene Judentum. Auch hier bringt Marsilius seine Theorie der Entwicklung aus dem minus perfectum ad perfectissimum vor. Weiter ergibt sich also hieraus, daß die Qualität des Bürgers von der Kulturstufe seiner Religion abhängt, zu der er sich bekennt! Wie in der aristotelischen Staatslehre[5] gilt auch in der marsilianischen das Richteramt[6] als wichtigstes Amt und ist von weitaus größter Bedeutung. Aus ähnlichen Gründen wie bei dem Nachweis der Notwendig-

[1] I 5: „Superest autem nobis de sacerdotalis potestatis necessitate dicere, de qua non omnes homines sic senserunt concorditer, ut de necessitate reliquarum partium civitatis."

[2] Darüber: Roscher, Politik, Stuttgart 1908, S. 386.

[3] Labanca, a. a. O. S. 138; Scholz, Zeitschrift für Politik, a. a. O. S. 79.

[4] I 6. [5] Pol. VII 8, 3.

[6] I 5: „pars iudicialis seu principans et conciliativa"; I 7: „iudicialis pars et conciliativa."

keit einer Heeresmacht müssen nach der Ansicht des Marsilius die Menschen in ihren Rechtsverhältnissen und gegen Verbrechen aller Art wirksam geschützt werden.

III. KAPITEL

DIE „GESETZE“ IM STAAT

Marsilius bevorzugt von verschiedenen Bedeutungen[1] für das Wort Gesetz diejenige, wonach man unter Gesetz versteht[2]: Kenntnis, Lehre und die allgemeine Beurteilung dessen, was recht und zweckmäßig ist, und zwar in theoretischem und praktischem Sinne.[3] Dementsprechend definiert er[4] das Gesetz folgendermaßen: „Gesetze“ sind alle auf menschliche Autorität fußenden vernunftgemäßen Grundsätze für das Verhalten der Bürger, wie Gewohnheiten, Statuten, Volksbeschlüsse, Bestimmungen und dergleichen. Hieraus geht hervor, daß bei Marsilius die menschliche Natur auf Grund der Vernunft den moralischen Ausgangspunkt für die Gesetze bildet.[5]

Gerade diese Zusammenstellung der verschiedenen Arten von gesetzliche Gültigkeit besitzenden Bestimmungen ergab sich für Marsilius aus konkreten Zuständen seiner Zeit. Jeder der zahlreichen damaligen Kleinstaaten hatte seine eigenen Statuten und gewohnheitsmäßigen traditionellen Bestimmungen.[6]

Marsilius faßt den Begriff Gesetz allgemeiner auf als z. B. Thomas von Aquino, der unter Gesetz versteht[7]: „eine gewisse Anordnung der

---

[1] I 10.

[2] I 10: „scientia seu doctrina sive iudicium universale iustorum et conferentium civilium.“ Vgl. II 7.

[3] Gesetzesinhalt — Gesetzesbefehl, also eine moderne Gliederung des Gesetzes, Nimis, a. a. O. S. 21.

[4] „Compraehenduntur autem sub hac legis acceptione, omnes iustorum et conferentium civilium regulae, auctoritate humana institutae, ut consuetudines, statuta, plebiscita, decretales, et omnes consimiles, quae scilicet humanae auctoritati innituntur.“

[5] Nimis a. a. O. S. 24.

[6] Marsilius dürfte hierbei auch an jene mit dem Jahre 1318 zum Abschluß gekommene umfangreiche Urteilssammlung „Olim“ in Frankreich gedacht haben, die ihm vermutlich bekannt war. — Vgl. Cibrario, a. a. O. I, S. 184ff.

[7] Summa Theol. I 2, qu. 90, 4, auch 1. — Vgl. Baumann, a. a. O. S. 168f.

Vernunft zum Zweck des Gemeinwohls." Bemerkenswert ist aber, daß speziell der Gewohnheit auch Thomas an einer Stelle[1] seiner „Summa Theologiae" Gesetzeskraft zuschreibt.

Das Gesetz ist nun bei Marsilius nicht ein sogleich vollendet dastehendes Produkt seiner ersten Erfinder. Als scharfsinniger Skeptiker bezweifelt er, daß selbst der klügste Mann imstande sei zu erkennen, was vollkommen gerecht und nützlich ist. Er versteigt sich sogar zu der Behauptung, nicht einmal alle Menschen eines Zeitalters zusammengefaßt besäßen die Fähigkeit, alle menschlichen Handlungen zu regeln.[2] Ähnliche kritische Fundamentalbehauptungen finden wir auch bei Thomas von Aquino[3] und Aegidius Romanus.[4] Ebenso wie bei Aristoteles[2] ist vielmehr nach der Ansicht des Marsilius das Gesetz erst im Laufe der Zeiten durch Zusätze und Erweiterungen zu einem Zustand verhältnismäßiger Vollendung gelangt. Wieder vertritt somit Marsilius wie bei dem Entstehen des Staates, bei der zunehmenden Erfahrung des Menschen auch hier das Prinzip des Evolutionismus vom Unvollkommenen zum Vollkommenen.

Noch nach einer anderen Seite hin wird dieses Prinzip auf die Gesetze übertragen. Denn Marsilius macht die Gesetze, wie es schon Aristoteles dargelegt hat[6], von den verschiedenen Zeitumständen abhängig und läßt die Gesetze Veränderungen unterliegen. Nach seiner Auffassung ist ein Gesetz dauernd verbesserungsbedürftig. Wir haben hier einen ganz modernen Faktor des Gesetzes. Diese Wandelbarkeit der Gesetze hat unter den zeitgenössischen Politikern des Marsilius nur noch einer schärfer betont, nämlich Pierre Dubois.[7]

Marsilius stellt sich also in Gegensatz zu einem dogmatischen Standpunkt, wenngleich nur in ähnlichem Sinne wie Thomas von Aquino[8] und Aegidius Romanus[9], indem er wie diese nur in besonderen Fällen und je nach den Umständen zwecks Vervollkommnung eine Änderbarkeit der Gesetze fordert.[10] Das in Vorschriften überlieferte Gesetz hat

---

[1] Summa Theol. I 2, qu. 97, 3. [2] I 11.

[3] Summa Theol. I 2, qu. 90, 3. [4] De reg. princ. III 2, c. 27.

[5] Pol. II 2, 10. [6] ib. II 5, 13.

[7] Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen, Stuttgart 1903, S. 416f. Zeck, a. a. O. S. 109.

[8] Summa Theol. I 2, qu. 97, 2. – Vgl. Baumann, a. a. O. S. 134f., 175f.

[9] De reg. princ. III 2, c. 26.

[10] I 11: „Cum igitur lex sit oculus ex multis oculis, id est, compraehensio exanimata ex multis compraehensionibus ad errorem evitandum circa civilia

nach der Lehre des Marsilius festzustellen, was im bürgerlichen Leben gerecht und schädlich ist, und hat den Richtern als Handhabe zu dienen, um völlig unparteiisch und rein objektiv urteilen zu können. Letzteres stimmt mit Ausführungen des Aegidius Romanus[1] überein. Wenn dann Marsilius als Hauptaufgabe des Gesetzes die Sorge um das Gemeinwohl betont, und gleichzeitig hierdurch die Frage nach dem besten Gesetz ihre Beantwortung findet, so folgt er Aristoteles, Thomas von Aquino, Dante, Pierre Dubois u. a.[2] und bringt auf diese Weise das allgemein für wahr erkannte Ziel des Gesetzes zum Ausdruck.

Was nun die Abfassung der Gesetze anbetrifft, so geht die Meinung des Marsilius dahin, jeder Bürger könne Festsetzungen dessen machen, was gut und nützlich ist. Aber Marsilius gesteht diesen Festsetzungen nur die Gültigkeit von Vorschlägen zu, in demselben Sinne, wie Thomas von Aquino[3] der Privatperson (im Gegensatz zur öffentlichen Person) ein beratendes Recht einräumt. Ähnlich wie Aristoteles[4] nennt Marsilius nur denjenigen einen Bürger, der an der bürgerlichen Gemeinschaft, an der richterlichen und Regierungsgewalt gemäß seinem Range Anteil hat. Hierdurch werden ex ipso Kinder, Sklaven, Fremde und Frauen ausgeschlossen.[5]

Mit vollem Bewußtsein weicht Marsilius bei dieser Definition von Aristoteles ab, indem er „secundum gradum suum“ hinzufügt[6], eine Spezialisierung, die bei Aristoteles fehlt. Man sollte eigentlich meinen,

---

iudicia, et recte iudicandum, tutius est ea fieri secundum legem quam secundum iudicantis arbitrium. Et propter hoc ipsam statui necesse est, si debeant politiae quantum ad iusta et conferentia ipsarum civilia, disponi optime, per ipsam enim civilia iudicia praeservantur ab ignorantia, et iudicum affectione perversa.“

[1] De reg. princ. III 2, c. 18 ff.

[2] Pol. III 7, 13. – Thomas von Aquino, Summa Theol. I 2, qu. 90, 4. Vgl. Baumann, a. a. O. S. 134, 168 f. – Dante, De monarchia II 5. – Pierre Dubois, s. Zeck, a. a. O. S. 109.

[3] Summa Theol. I 2, qu. 90, 3. [4] Pol. III 1, 5.

[5] I 12: „Civem autem dico eum, qui participat in communitate civili, principatu autem conciliativo vel iudicativo secundum gradum suum: per quam siquidem descriptionem separantur a civibus pueri, servi, advenae, ac mulieres, licet secundum modum diversum.“ Vgl. hierzu Gierke, a. a. O. S. 598, Anm. 223 mit dem Hinweis auf Thomas von Aquino.

[6] Vgl. auch Gierke, a. a. O. S. 598, Anm. 223 und Althusius S. 138, Anm. 49; ferner: Guggenheim, a. a. O. S. 352, Anm. 3; Scholz, Zeitschrift für Politik, a. a. O. S. 74, 77, 80.

daß Marsilius als republikanischer Schriftsteller gerade politische Gleichheit aller Bürger annehmen würde.[1] Aber er zeigt sich hierbei noch in starker Abhängigkeit von seiner Zeit. Wenn er hier Rangunterschiede macht, so entspricht dies durchaus der Praxis des Mittelalters. Nicht das Individuum an und für sich, sondern der stimmberechtigte Aktivbürger[2] kommt für Marsilius in Frage, und auch als solcher nur „gemäß seinem Range". Diese Betonung der staatlichen Zugehörigkeit und Teilnahme der Bürger „secundum gradum suum" spiegelt damalige Zustände der Stadtstaaten Italiens wieder, wo trotz demokratischer Verfassungen bestimmte Abstufungen innegehalten wurden.[3] Doch dürften dem Marsilius auch Einrichtungen in Frankreich[4] vorgeschwebt haben. Wir brauchen nur zu erinnern an den ständischen Beratungskörper der Krone Frankreichs.

Hinsichtlich der Abfassung der Gesetze hält Marsilius einsichtsvolle, erfahrene und ältere Bürger, die nicht arbeiten müssen[5], um den Unterhalt des Lebens zu bestreiten, besonders dafür geeignet. Marsilius berührt sich mit Thomas von Aquino[6], wenn er hervorhebt[7], daß es in jeder Menge stets einige geben wird, die vor den anderen an Wissen und Gerechtigkeit hervorragen. So erstreckt sich denn bei der Frage der Ausarbeitung der Gesetze die legislatorische Urheberschaft auf einige Auserwählte. Auch hier entlehnt wohl Marsilius seine Anschauungen damaligen politischen Verhältnissen. In den autonomen Stadtstaaten seiner italienischen Heimat gab es z. B., wie in den Republiken des Altertums, meistens einen Rat der anziani oder priori, signori u. ähnl., zu denen die Klügsten und Erfahrensten gehören mußten, wie

---

[1] Tatsächlich sucht dies Nimis, a. a. O. S. 12f., 29, 37 nachzuweisen. Aber seine Beweisführung ermangelt der Belege für die Gültigkeit einer solchen Hypothese der „Ersetzung der ständischen Gesellschaft".

[2] Vgl. Gierke, a. a. O. S. 598.

[3] Vgl. Cibrario, a. a. O. S. 198ff., 236f., speziell in Padua: Labanca, a. a. O. S. 87ff.

[4] Vgl. Cibrario, a. a. O. S. 220ff.

[5] I 12: „quam ex mechanicorum consideratione, qui ad quaerenda vitae necessaria suis operibus habent intendere." – Riezler, a. a. O. S. 203 gibt fälschlich „potentes" (I 12) durch „mächtigere" (= Leute) wieder. Eine mächtige Stellung des mit der Abfassung von Gesetzen Betrauten würde aber dem Sinn des Marsilius durchaus widersprechen.

[6] Vgl. hierzu: Carlyle, The political Theories of St. Thomas Aquinas, The scottish Review, 1896, S. 131. [7] I 13.

es schon der erste italienische politische Schriftsteller des Mittelalters fordert.[1] Wir gehen wohl in der Vermutung nicht fehl, daß Marsilius ferner an die damalige Stellung der Juristen gedacht hat, wenn er zur Ausarbeitung von Gesetzesentwürfen einige Gelehrte[2] besonders befähigt hält. Es ist eine feststehende Tatsache, daß berufsmäßige Juristen zu den Munizipalkollegien hinzugezogen wurden. Auch gewannen bekanntlich in Frankreich unter der Regierung Philipps des Schönen die bürgerlichen Rechtsgelehrten offizielle Bedeutung, indem sie einen neuen Adelsstand bildeten. Unser Verfasser spielt auf eine besondere Stellung der Juristen an[3], wenn er „advocati seu iurisperiti" im Zusammenhang mit dem praetorium erwähnt.

Was die weitere Behandlung der von den Sachverständigen ausgearbeiteten Gesetzentwürfe bis zu ihrer schließlichen Publikation als vollgültige Gesetze anbelangt, so tritt Marsilius für ein etwas kompliziertes, aber scharf durchdachtes Verfahren ein. Zunächst hat seiner Methode gemäß die gesamte Menge mit Einschluß jener Auserwählten die Gesetzesvorschläge zu prüfen und sodann darüber zu entscheiden, ob sie Gesetzeskraft erlangen können.[4] Zu dem Zwecke müssen sie der allgemeinen Versammlung der Bürger unterbreitet werden, damit jeder einzelne Gelegenheit hat, zu ihnen Stellung zu nehmen. Auf die Gesamtheit der Bürger oder deren Majorität bezieht Marsilius[5] die eigentliche Ursache des Gesetzes.

Diese Tatsache ist von großer Wichtigkeit und bedeutet einen er-

---

[1] Gemeint ist der unbekannte Verfasser der Schrift „Oculus pastoralis". Vgl. Herrter, Die Podestàliteratur Italiens im 12. und 13. Jahrhundert (Beitr. z. Kulturgesch., hrsg. von Walter Goetz, Heft 7, Leipzig und Berlin 1910, S. 4ff.; Cavalli, a. a. O. S. 407.

[2] im Unterschied zu den „minus docti", I 13.

[3] I 13: „sive sit praetorium, id est, qui in praetorio sunt officiales, praecipianti subservientes, aut advocati seu iurisperiti, atque notarii."

[4] I 13.

[5] I 12: „Nos autem dicamus legis latorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem, aut eius valentiorem partem („oder", wie trotz der Einwendung Guggenheims, a. a. O. S. 352, Anm. 1 Riezler, a. a. O. S. 203, dieses „seu" „identifizierend wiedergibt") per suam electionem seu voluntatem in generali civium congregatione per sermonem expressam, praecipientem seu determinantem aliquid fieri vel omitti circa civiles actus humanos sub poena vel supplicio temporali." Vgl. I 14. – Nach der Ansicht Guggenheims, a. a. O. S. 352 dachte Marsilius hierbei an Aristoteles, Pol. III 6, 4.

heblichen Umschwung in der Auffassung der Gesetze. Augustin kennt nur göttliche Gesetze, Thomas von Aquino unterscheidet göttliche und menschliche Gesetze, wobei sich der Einfluß des Aristoteles bemerkbar macht. Marsilius vollends erkennt nur menschliche Gesetze an und läßt göttliche Gesetze außer acht.[1] Wieder haben wir eine Bezugnahme auf damalige parlamentarische Einrichtungen und Verfassungen, wenn bei Marsilius eine Mehrheit das ganze Volk repräsentiert.[2] Gewissermaßen als Rechtfertigung einer derartigen Vertretung spricht Marsilius jedem einzelnen Bürger die Fähigkeit zu, über Vorschläge zu entscheiden und folgt hierin Aristoteles.[3]

Im weiteren Verlauf des Gesetzgebungsverfahrens bei Marsilius sollen entweder wiederum Bürger gewählt werden[4] oder die vorher Erwählten sollen bestätigt werden, denen die Aufgabe zufällt, über die von der Menge angeregten Vorschläge zu beschließen.[5] Falls bezeichnenderweise die Gesamtheit oder ihre Majorität es will, so kann nach Ansicht des Marsilius diese letzte Prüfung auch durch sie geschehen.

---

[1] Vgl. auch Scholz, Zeitschrift für Politik, a. a. O. S. 71; Nimis, a. a. O. S. 24.

[2] I 12: Quoniam non facile, aut non possibile, omnium personas in unam convenire sententiam propter quorundam esse naturam orbatam, aut malitia vel ignorantia singulari discordantem a communi sententia: propter quorum irrationabilem reclamationem seu contradictionem, non debent omnia communia conferentia impediri vel omitti. Pertinet igitur ad universitatem civium, aut eius valentiorem partem tantummodo legum lationis seu institutionis auctoritas." Vgl. Gierke, a. a. O. S. 600, 602. – Gumplowicz, a. a. O. S. 121 f. ist der Ansicht, Marsilius hätte keine Wahlvertretung, sondern Vollversammlungen der Bürger im Sinne gehabt, – was wohl auch wirklich der Fall gewesen sein dürfte, sich aber aus dem Defensor pacis nicht beweisen läßt.

[3] Pol. III 6, 9.

[4] I 13: „eligi debent rursum viri, quales et secundum quem modum praediximus, vel confirmari praedicti, qui vicem et auctoritate universitatis civium repraesentantes supradictas quaesitas et propositas regulas approbabunt vel reprobabunt in toto vel parte aut faciet idem, si voluerit universitas civium tota simul vel ipsius valentior pars."

[5] I 12: „sive id alicui vel aliquibus commiserit faciendum, qui legislator simpliciter non sunt nec esse possunt, secundum solum ad aliquid et quandoque ac secundum primi legis latoris auctoritatem." – Man hat sich hier um die Bedeutung der Worte: „nec esse possunt" gestritten. Gierke versteht sie im Zusammenhang mit dem I 12: „illius tantummodo est legum humanarum lationis seu institutionis auctoritas humana prima simpliciter, a quo solum optimae leges possunt provenire „erwähnten posse" in rechtlichem Ver-

Aber immer kommt bei der Ausübung eines jeden Gesamtrechts eine verfassungsmäßige Versammlung mit den ordnungsmäßigen Formen eines Versammlungsaktes bei Marsilius in Frage.[1] Erst dann werden diese Entwürfe Gesetze. Bindende Kraft erlangen sie erst nach ihrer Veröffentlichung[2] durch den Gesetzgeber, dem Marsilius auch die Befugnis zu Änderungen und zur Aufhebung von Gesetzen erteilt.[3] Stets also bleibt in Anlehnung an Aristoteles der Einfluß der Menge bei Marsilius[4] bestimmend. Das ganze übertrifft an materieller und geistiger Kraft jeden seiner Teile. Dieser Aristotelische[5] Lehrsatz gehört zu den Grundprinzipien der Marsilianischen Staatstheorie.

Vergleichen wir hiermit die Staatslehre des Thomas von Aquino, so zeigt sich bei Marsilius ein gewisser Umschwung in der Behandlung der Gesetzgebung. Jener überträgt nämlich die Schöpfung der Gesetze „entweder der ganzen Menge oder einer öffentlichen Person, die die Sorge für das Gemeinwohl hat“[6], wobei er wohl an einen Monarchen denkt. Darauf scheint zu deuten, wenn er sagt[7], der Wille des Königs könne Gesetz sein. Bei Pierre Dubois[8] gehört es zum Ruhme des Königs,

---

stande, a. a. O. S. 623 und Althusius, S. 142, Anm. 58. Der Standpunkt Rehms aber dürfte wohl der richtigere sein, a. a. O. S. 185. Nec esse possunt heißt es, weil nur das ganze Volk nach der Lehre des Marsilius die besten Gesetze erlassen kann.

[1] Vgl. Gierke, a. a. O. S. 598, Anm. 225: „Die voluntas der universitatis civium wird Gesetz durch ausdrückliche Erklärung in der congregatio generalis“, wobei aber — wie überhaupt stets bei Marsilius — der Volkswille „mit der besten Erkenntnis des Allgemeinwohls“ (I 13) übereinstimmen muß, wie Scholz, Zeitschrift für Politik, a. a. O. S. 74 mit Recht hervorhebt.

[2] I 12f. Ebenfalls Aegidius Romanus, De reg. princ. III 2, c. 24.

[3] I 12.

[4] I 13: „omne totum maius sua parte.“ Vgl. Pol. III 6, 12; I 15: „Est enim multitudo dominans maior.“ Vgl. Gierke, a. a. O. S. 613, 615; Guggenheim, a. a. O. S. 354, Anm. 2. — Das „Schwergewicht der politischen Entscheidungen“ liegt somit stets in dem Einfluß der Menge, also nicht, wie Scholz, Zeitschrift für Politik, a. a. O. S. 74 meint, „immer in den Kommissionen der gewählten Volksvertreter und Sachverständigen“.

[5] Pol. III 4, 4.

[6] Summa Theol. I 2, qu. 90, 3: „Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quae totius multitudinis curam habet.“

[7] Z. B. Kommentar zur Politik IV 4. — Vgl. hierzu ferner Gierke, a. a. O. S. 614, 626; Baumann. a. a. O. S. 134f.; vgl. S. 176.

[8] Vgl. Zeck, a. a. O. S. 103.

ein tüchtiger Gesetzgeber zu sein. Wir haben hier einen typischen Beweis für das monarchische System bei Pierre Dubois. Marsilius hingegen überträgt lediglich dem Volk die Gesetzgebung.[1] Man führt dies zum Teil auf kanonistische Vorstellungen, insbesondere auf das Vorbild der damals hinsichtlich der Gesetzgebung kompetenten allgemeinen Konzile zurück.[2]

Die parlamentarische Gesetzgebungstheorie des Marsilius erhärtet das, was in der Praxis der Stadtstaaten in Italien üblich war. Wir brauchen beispielsweise nur an die politischen Verhältnisse seiner Heimatstadt Padua zu seinen Lebzeiten zu denken, wie sie z. B. Labanca[3] schildert, so erkennen wir, daß jene parlamentarische Verfassung dort herrschte, auf die unser Politiker immer wieder Bezug nimmt.

Wie bei Aristoteles[4] betont auch Marsilius die Freiheit der Bürger.[5] Müssen diese sich einem Gesetz unterwerfen, das mit ihrer guten Überzeugung nicht im Einklang steht, so sind sie unfrei, eine treffende Beobachtung, die sich fast wörtlich bei Rousseau[6] wiederfindet. Da nur die Menge die Interessen der Menge wahrnehmen kann, so fügt man sich gern und willig nur einem Gesetz, das man selbst gibt.[7] Die Gesetze sind aber dazu da, daß sie befolgt werden.[8] Sonst würde das Wohlergehen des Staates, also auch des einzelnen, in Frage gestellt werden.[9]

---

[1] Wenn Guggenheim, a. a. O. S. 353 meint, das Volk könne sein Recht der Legislative sogar an eine Person oder mehrere abtreten, so dürfte diese Ansicht eine irrige sein. „Alicui vel aliquibus" (I 12) bezieht sich lediglich auf eine gelegentliche Repräsentation der Gesamtheit. „Committere faciendum" (I 12) hat den Sinn einer Beauftragung, und zwar nur „für einen bestimmten Zweck und nur bisweilen", aber nicht einer Abtretung. Die folgenden Sätze Guggenheims, a. a. O. S. 353, decken sich indessen durchaus mit der richtigen Ansicht Gierkes, a. a. O. S. 603 und Althusius, S. 215. Vgl. Scholz, Zeitschrift für Pol., a. a. O. S. 74; Nimis, a. a. O. S. 23, 27; Rehm, a. a. O. S. 185; Gumplowicz, a. a. O. S. 121 f.

[2] Z. B. Rehm, a. a. O. S. 190 f. [3] Labanca, a. a. O. S. 87 f.

[4] Pol. III 4, 7. [5] I 12. [6] Contrat social IV.

[7] I 12: „Quoniam lex illa melius observatur a quocumque civium, quam sibi quilibet imposuisse videtur." Auch hier eine Übereinstimmung des Marsilius mit Rousseau, wie F. v. Bezold, Die Lehre von der Volkssouveränität während des Mittelalters, Histor. Zeitschr. 1876, S. 345 und Guggenheim, a. a. O. S. 352 f. hervorheben. Vgl. auch Rehm, a. a. O. S. 257 ff.

[8] Vgl. Pol. IV 6, 3.

[9] Guggenheim, a. a. O. S. 353: „Hier gebraucht Marsilius seiner demokratischen Theorie zuliebe die an den contrat social erinnernde Phrase."

Zu dieser Ansicht brachten den Marsilius wohl politische Zeitverhältnisse entgegengesetzter Art als die seiner Vaterstadt. In verschiedenen Kleinstaaten herrschte eine oft recht willkürliche Gesetzgebung einzelner. Dort fühlte sich die Menge bedrückt und unterwarf sich mit größtem Widerstreben Gesetzen, die sie nicht geschaffen hatte.

IV. KAPITEL

DER HERRSCHENDE TEIL, PARS PRINCIPANS, IM STAAT

Gesetzgeber ist das Volk[1], und das Volk ist souverän.[2] Auf diesem Fundamentalsatz baut sich die Staatstheorie des Marsilius auf. Der Allgemeinwille des Volks, der alle öffentliche Gewalt im Staat ausübt, ist nach Marsilius' Lehre in persönlicher und rechtlicher Beziehung herrschend.[3] Marsilius teilt nämlich die Staatsgewalt in eine Gesetzgebende und in eine Ausführende. Dem Gesetzgeber fällt es zu, die Ämter und Glieder des Staates hinsichtlich ihrer Befugnisse zu unterscheiden, also auch die pars principans, resp. iudicialis vel conciliativa oder quasi instrumentalis vel executiva, die Regierung.[4] Diese ist die ausführende Gewalt und hat als solche ihre bestimmten Funktionen[5], und zwar hauptsächlich nach Maßgabe der Gesetze die Ämter im Staat zu besetzen, anzuweisen und zu beaufsichtigen.[6]

---

[1] In dem Ausdruck „legislator humanus" zeigt sich eine Verbindung mit der Idee des allgemeinen Menschheitsverbandes im Mittelalter. Vgl. Labanca a. a. O. S. 71 ff.; Scholz, Zeitschr. für Pol., a. a. O. S. 71.

[2] Riezler, a. a. O. S. 226 meint, daß dies am klarsten II 21 zum Ausdruck kommt: „Humanus legislator superiore carens." Gierke, a. a. O. S. 608: „Das für souverän erklärte Volk wird als die zu kollektiver Einheit zusammengefaßte Summe aller verstanden", Rehm, a. a. O. S. 185, Anm. 10 bemerkt hierzu: „Eine weitere Erklärung der Volkssouveränität gibt Marsilius nicht." Vgl. auch Gierke, a. a. O. S. 616.

[3] Vgl. Rehm, a. a. O. S. 190.

[4] I 5; I 8; I 15. Nimis, a. a. O. S. 20 f. weist darauf hin, daß diese Unterscheidung zuerst in den nordamerikanischen Verfassungen geltend gemacht wird.

[5] Vgl. Rehm, a. a. O. S. 189.

[6] I 15: „Ex praedictis igitur apparet, ad legislatorem pertinere determinationem seu institutionem officiorum et partium civitatis, eiusque determinationis iudicium, praeceptum et executionem ad principantem secundum

Man bemerkt sogleich, daß die Staatslehre des Marsilius hier eine klare und präzise Distinktion der Stellung der obersten Gewalt vermissen läßt und der Einheitlichkeit ermangelt.[1] Er unterscheidet nicht mit logischer Konsequenz den Inbegriff der Staatsgewalt vom persönlichen Organ. Aber die Originalität seiner Grundanschauungen hierbei stellt einen beachtenswerten Umschwung in der mittelalterlichen Staatslehre dar. Marsilius hat hier völlig neue Gedanken. Während man bisher in absolutistischer Weise die oberste Staatsgewalt einem einzigen, einer bestimmten Zahl oder einer bestimmten Körperschaft zudiktierte, nicht aber dem ganzen Volk, so betont Marsilius die ausschließliche Souveränität des gesamten Volkes[2], die sich auf alle Gebiete erstreckt. Bei Dante überwiegt noch in echt scholastischer Art die Anschauung der Autoritätsherrschaft, bei Marsilius regt sich der Gedanke individueller Freiheit, formuliert durch den Willen des Volkes. Auch findet sich bei Marsilius von allen Staatslehrern zuerst die später bei Locke[3] am schärfsten zum Ausdruck kommende Einteilung der Staatsgewalt in eine Legislative und in eine Exekutive[4] im Gegensatz

---

legem spectare." Vgl. Pol. VII 8, 4. – Im Gegensatz zu Guggenheim, a. a. O. S. 358, Anm. 1, behalte ich die textliche Interpunktion bei, da ich keinen Grund zu Änderungen – etwa zwecks besseren Verständnisses – sehe.

[1] Die gleiche Wahrnehmung machen Rehm, a. a. O. S. 187f., der hierbei einen Rückschritt gegenüber Aristoteles konstatiert; Guggenheim, a. a. O. S. 356f.; Riezler, a. a. O. S. 205, Anm. 1; Scholz, Zeitschr. für Pol., a. a. O. S. 75 und Nimis, a. a. O. S. 13, 18, 35. Eine gute Erklärung gibt Gierke, a. a. O. S. 579f. und 642; Ders., Althusius, S. 54, Anm. 3. Vgl. auch Guggenheim, a. a. O. S. 358.

[2] Vgl. Scholz, Zeitschr. für Pol., a. a. O. S. 72; Nimis, a. a. O. S. 27, 36; Müller, Kirchengeschichte II 1, Tübingen u. Leipzig 1902, S. 30 faßt in treffender Weise die Summe des „Defensor pacis" in dem Bibelwort Psalm 115, 16 zusammen. – Guggenheim, a. a. O. S. 353 weist hierbei auf die Ähnlichkeit der Lehre des Marsilius mit der Rousseaus und Spinozas in bezug auf die Volkssouveränität hin. Ebenso hinsichtlich Rousseaus Rehm, a. a. O. S. 258f.

[3] Vgl. Rehm, Allgemeine Staatslehre, S. 228f.

[4] Darauf weisen auch insbesondere Gierke, a. a. O. S. 615 und Althusius, S. 143, Anm. 61; Riezler, a. a. O. S. 228; Guggenheim, a. a. O. S. 356; Scholz, Zeitschr. für Pol, a. a. O. S. 74; Rehm, a. a. O. S. 189; in Betreff der Gesetzgebungsfunktion S. 190 hin. Rehm, Guggenheim und Scholz heben mit Recht, der Ansicht Riezlers folgend, den Wert und die Deutlichkeit dieser Zweiteilung im Verhältnis zu der dreifachen Scheidung des Aristoteles hervor, bei der man streng systematische Einteilungsmomente vermißt. Gierke, Althusius S. 267 betont hierbei moderne Gedanken des Marsilius. Rehm, a. a. O.

zu der dreifachen Gliederung bei Aristoteles[1] in die gesetzgebende, vollziehende und richterliche Gewalt, die später Montesquieu wieder aufnimmt.

Wie Marsilius dazu gekommen ist, gerade die Souveränität des Volkes als Grundlage seiner Staatstheorie anzunehmen, dafür findet man unschwer eine Erklärung. In der Geschichte hängt jede neue Wendung von den Zeitumständen ab. So ist es auch bei Marsilius. Sein Leben fiel in eine Zeit, in welcher die erbitterten Kämpfe um das Szepter der politischen Welt im Mittelalter ihren Höhepunkt erreicht hatten. Obwohl auch das im städtischen Bürgertum verkörperte Volk hierdurch in Mitleidenschaft gezogen war und sich in Parteien spaltete, wuchs seine Kraft. Während sich Kaisertum und Papsttum erschöpften, blühten die italienischen Republiken.[2] Ihre Grundlage bildete die vom Volke herrührende und vom Volke ausgeübte Gewalt. Wir müssen uns ferner vergegenwärtigen, daß Marsilius aus einer Stadt stammte, in der die Souveränität des Volkes besonders stark ausgebildet war. Gerade Padua behauptete zu Lebzeiten des Marsilius seine selbständige Stellung und betonte seine von Kaiser und Papst unabhängige Gesinnung, die es in stolzem Selbstbewußtsein wiederholt ostentativ zum Ausdruck brachte.[3] So steckten die Wurzeln der demokratischen Anschauungen des Marsilius hauptsächlich im eigenen Erleben in seiner italienischen Heimat.[4] Sie entwickelten sich weiter durch die Anregungen, die er in Frankreich empfing. Denn auch dort machten sich demokratische Strömungen geltend.[5]

S. 189, Anm. 7 erklärt die bloße Zweiteilung aus dem Fehlen einer analogen Einrichtung wie die athenische Massengerichtsbarkeit.

[1] Pol. IV 11, 1. Gumplowicz, a. a. O. S. 121 begeht einen Fehler, wenn er Marsilius dem Aristoteles in dieser Unterscheidung der gesetzgebenden von der vollziehenden Gewalt folgen läßt.

[2] Vgl. hierzu u. a.; H. Sieveking, Die kapitalistische Entwicklung in den italien. Städten des Mittelalters, Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 1909, S. 82f.; Roscher, a. a. O. S. 425.

[3] So z. B. in einer prunkvollen Gegendemonstration, als Bonifaz VIII. das Jubiläum der Papstsouveränität feierte und in einem Freudenfest, als mit dem Tode Heinrichs VII. die Souveränität des Kaisertums gestürzt war. Näheres bei Labanca, a. a. O. S. 88f.

[4] Scholz, Zeitschr. für Pol., a. a. O. S. 73, 82 meint ebenfalls, die italienischen Stadtverfassungen hätten z. T. Marsilius beeinflußt.

[5] Z. B. Scholz, desgl. S. 72f., 82.

Außerdem war in der Publizistik schon vor Marsilius gelegentlich über den Gedanken der Souveränität des Volkes diskutiert worden.[1] Aber über einzelne Streiflichter auf die oberste Herrschaft des Volkes kam man nicht hinaus.[2] Höchstens hat vorher einer, Johann von Paris, einen Ansatz zur Lehre einer abgeschwächten Volkssouveränität genommen, bei der der König aber legislatorische Gewalt hat. Jedoch erst Marsilius gibt, als die politischen Ereignisse den Boden für seine neuen Ideen geebnet hatten, seiner aus obigen Quellen entstandenen Gesamtanschauung die schärfste Formulierung.

Nach der Theorie des Marsilius hat nun die pars principans, als leitendes und nie ruhendes Element[3], die Aufgabe der Besorgung der Staatsämter, je nachdem sich die Personen für die einzelnen Ämter ihren Befähigungen und Anlagen gemäß eignen[4], genau wie es Aristoteles lehrt.[5] Keiner darf sich ein Amt anmaßen. Nur der Regierung überträgt Marsilius für die Ämterbesetzung die Vollmacht. Zahl und

---

[1] Vgl. auch Scholz, desgl. S. 71f. Unter Berufung auf Gierke, Rehm und v. Bezold führt Scholz das Entstehen der Volkssouveränitätslehre auf die politischen Voraussetzungen des Mittelalters und die christlich-germanische Anschauung vom Staate zurück.

[2] Z. B. Pierre Dubois, Zeck, a. a. O. S. 104f. Weit früher (unter Heinrich IV.) hatte bereits Manegold von Lautenbach, vgl. u. a. Rehm, a. a. O. S. 165, 178; Georg Koch, Manegold von Lautenbach und die Lehre von der Volkssouveränität unter Heinrich IV., Berlin 1902, S. 48ff. einen ziemlich kläglichen Versuch zur Entwicklung einer Volkssouveränitätslehre unternommen.

[3] I 15. Nimis, a. a. O. S. 25f., 27f. sieht in Marsilius wohl mit Übertreibung den ersten Politiker, der die Bedeutung der Regierung für den Staat richtig gewürdigt hat.

[4] I 7: „Et dicemus, quod materia propria officiorum diversorum, secundum quod officia nominant habitus animae, sunt homines ex ipsorum generatione seu nativitate inclinati ad diversas artes aut discplinas.“

I 15: „Adhuc autem secundum iam dictam virtutem, legem scilicet autoritatemque sibi datam, distinguere debet principans atque statuere partes et officia civitatis ex convenienti materia, hominibus siquidem habentibus artes seu habitus ad officia convenientes. Est enim haec norma seu lex politiarum bene institutarum, homines statuere ad officia civitatis, habentes habitus operativos convenientes ad illa, non habentes vero, verbi gratia, iuvenes ad illos ordinare discendos, in quos magis naturaliter inclinantur.“ Vgl. III 2, 12. – Die mittelalterliche Gebundenheit in der Sozialpolitik des Marsilius erkennen mit Recht Scholz, Zeitschr. für Pol., a. a. O. S. 76, Nimis, a. a. O. S. 30. Vgl. auch Guggenheim, a. a. O. S. 358f.

[5] Pol. VII 8, 4.

Beschaffenheit müssen dabei im richtigen Verhältnis zueinander stehen. Wir finden eine Ansicht des Aristoteles[1] wieder, wenn Marsilius als Folge davon anführt, daß das unproportionale Emporwachsen einzelner Ämter im Staat zu Unruhen führt.

Der Regierung, die in Vertretung der Gesamtheit der Bürger handelt, schreibt Marsilius[2] die gesetzmäßige Regelung des bürgerlichen Lebens zu. Die pars principans entspricht der Aristotelischen Kategorie τὸ περὶ τὰς ἀρχάς.[3] „Hierbei genügt ein einziger oder wenige Herrscher, während sich die Gesamtheit vergeblich damit befassen würde“, heißt es bei Marsilius.[4] Als herrschendes Organ unterstützt die Regierung die anderen Teile des Staates im Marsilianischen System und führt so ein Zusammenwirken aller Ämter herbei.[5] Als das oberste Organ übt sie ihre Tätigkeit aus ad convenientem aequalitatem aut proportionem[6], was man als ein Zeichen für den Konnex von Staat und Gesellschaft bei Marsilius auffassen kann.[7]

---

[1] Pol. V 2, 7.

[2] I 10: „Principatus regulare debet actus civiles humanos et secundum regulam, quae forma est et esse debet principantis.“ Vgl. Pol. IV 4, 7; Thomas von Aquino, De reg. princ. I 1; Engelbert von Admont, De reg. princ. I 1 ff.; Aegidius Romanus, De reg. princ., c. 30.

[3] Rehm, a. a. O. S. 189.

[4] I 15: Quoniam in hoc sufficit unus aut pauci principantes, in quo frustra occuparetur universa communitas.“

[5] I 2: „componitur ex quibusdam proportionatis partibus invicem ordinatis, suaque opera sibi mutuo communicantibus, et ad totum, sic civitas ex quibusdam talibus constituitur, cum bene disposita et instituta fuerit secundum rationem.“ – „Secundum quam siquidem analogiam, erit tranquillitas bona dispositio civitatis aut regni, qua poterit una quaeque suarum partium facere perfecte operationes convenientes sibi secundum rationem et suam institutionem:“ – „Quomodo conservabit in esse debito unamquamque partium civitatis, et a nocumentis ac iniuriis praeservabit, quod si patiatur aut agat iniuriam ipsarum aliqua curari debet per principantis actionem, inferens quidem iniuriam, sustinendo poenam. – I 15: „Amplius conservat haec pars reliquas civitatis partes, ipsasque adiuvat in ipsarum operibus tam propriis quam communibus exercendis.“

– „secundum rationem et suam institutionem heißt nicht, wie Riezler, a. a. O. S. 199 übersetzt: „nach Vernunft und historischer Entwicklung, auch nicht wie Gierke, Althusius, S. 54, Anm. 3 wiedergibt: „nach der Vernunft und Einrichtung (Verfassung) des Staats“, sondern: „nach der Vernunft und nach seiner (des einzelnen Teiles) Einrichtung“.

[6] I 15. [7] Nimis, a. a. O. S. 28, 30.

Im „Defensor pacis“ zeigt sich wiederholt nach dem Vorbild des Aristoteles die geistvolle Vergleichung des Staates mit einem lebenden Körper.[1] Die Anwendung des Bildes eines lebenden Körpers für einen allgemeinen menschlichen Verband war überhaupt bei vielen damaligen Publizisten beliebt. So finden wir denselben Vergleich, wie Gierke[2] bereits teilweise nachweist, z. B. schon bei Johannes von Salisbury[3], ferner besonders bei Aegidius Romanus[4], Ptolomäus von Lucca[5], Engelbert von Admont[6] und in der anonymen „Quaestio de Potestate Papae: „Rex pacificus“[7], in Bezug auf den Regenten auch bei Thomas von Aquino.[8] Aber so fein und bis in die kleinsten Details hat nur Marsilus dieses Bild ausgeführt. Er ist hierin der Vorläufer von Thomas Hobbes.

Bei dem Körper ist die Naturkraft, meint Marsilius, bei dem staatlichen Verbande die Vernunft durch die „anima universitatis civium aut eius valentioris partis“[9]) das schaffende Prinzip (principium factivum) bei der Bildung der verschiedenen Formen und Teile. Hier waltet das Naturgesetz, dort das Vernunftsgesetz. Wie, fast wörtlich mit Aristoteles[10], der Körper aus Gliedern besteht, die nach richtigen Proportionen wachsen müssen, so ist es auch beim Staat mit seinen Gliedern und Ämtern. Marsilius stimmt genau mit Thomas von Aquino[11] überein, wenn er das Bild gebraucht, daß dem Herzen, als dem edelsten und in seinen Eigenschaften vollendetsten Teile des Körpers (pars prima, perfectior et nobilior) der herrschende Teil (pars principans) entspricht. Von der Natur erhält das Herz die Wärme. Diese ist die Ursache der Bildung und Unterscheidung eines jeden der übrigen Teile eines Lebewesens.[12] In dieser Art führt Marsilius diese bildliche Vergleichung ausführlich weiter durch.

---

[1] Besonders I 2; I 15; ferner: I 8; I 17; II 24.

[2] a. a. O. S. 550f; Althusius. S. 134. [3] Polycraticus V 1ff. u. ö.

[4] De reg. princ. I 2; I 12 u. ö. [5] De reg. princ. IV 23.

[6] De reg. princ. III 16. [7] s. Scholz, a. a. O. S. 264.

[8] De reg. princ. I 12f.

[9] I 15 – Gierke, Althusius, S. 95, sieht hierin die Anfänge der Auffassung von der Selbstkonstituierung einer Körperschaft.

[10] Pol. V 2, 7. [11] De reg. princ. I 1.

[12] I 2; I 8; I 17; I 15: „. . . et in ipsa virtutem seu potentiam naturalem cum calore aliquo tanquam activo principio, virtutem inquam et calorem universales activa causalitate, ad formandum et distinguendum unamquamque reliquarum partium animalis.“

Nach Aristoteles[1] unterscheidet Marsilius zwei verschiedene Arten der obersten Regierung: ein genus bene temperatum und ein genus vitiatum.[2] Sie werden von ihm unterschieden durch die vorhandene oder fehlende Zustimmung der Untertanen. Erstere ist nach Marsilius' Ansicht die Staatsform, in der zum allgemeinen Wohl nach dem Willen der Untertanen regiert wird, also eine freiwillige. Letztere ist im Gegensatz dazu eine unfreiwillige, eine „entartete" Herrschaft. Eine Bezugnahme auf Aristoteles[3] läßt sich erkennen, wenn er die Rücksicht auf das allgemeine Wohl als Richtschnur für das genus bene temperatum fordert. Aber Marsilius hat in bemerkenswerter Weise die Worte secundum voluntatem subditorum hinzugefügt. Gerade darauf muß man Wert legen. Marsilius betont hier wieder[4] das allgemeine Wohl, wie es sich aus dem Willen der Untertanen ergibt, und geht so über Aristoteles hinaus. Das zeigt deutlich genug, wie das Individuum im Staat zur Geltung kommen soll, und wie von dem souveränen Willen des Volkes die ihm zusagende und daher richtige Art der Staatsform abhängig ist; abgesehen davon, daß diese sich, wie Marsilius ausdrücklich in Übereinstimmung mit Thomas von Aquino[5] und Ptolomäus von Lucca[6] erwähnt, je nach Zeit und Umständen richtet.

Mit Recht weisen Gierke u. a.[7] bei dieser Hervorhebung des Willens auch auf nominalistischen Einfluß hin, und man hebt hervor[8], Marsilius sei der erste, der „dieses so ganz moderne Prinzip" auf die Politik angewendet hätte, was sich in der Tat nicht in Abrede stellen läßt. Wenn aber Gierke[9] bei Marsilius von einer vertragsmäßigen Unter-

---

[1] Pol. III 5, 1.

[2] I 8: „Sunt autem principativae partis seu principatuum genera duo, unum quidem bene temperatum, reliquum vero vitiatum. Voco autem bene temperatum genus, in quo dominans principatur ad commune conferens secundum voluntatem subditorum, vitiatum vero, quia ab hoc deficit." – Vgl. Guggenheim, a. a. O. S. 349: „Ihm gefiel das Wort „gemäßigt"; Scholz, Zeitschr. f. Pol. a. a. O. S. 71. – Nimis, a. a. O. S. 29 bringt diese Einteilung des Marsilius in Verbindung mit der Kantschen Unterscheidung von Republiken und Despotien.

[3] Pol. III 4, 7. [4] I 8.

[5] Summa Theol. I 2, qu. 97, 1. [6] De reg. princ. II 9.

[7] Althusius, S. 73f., Anm. 44; Labanca, a. a. O. S. 142f., Guggenheim, a. a. O. S. 350.

[8] Scholz, Zeitschr. für Pol., a. a, O. S. 74.

[9] a. a. O. S. 569; S. 571; Althusius, S. 78f. S. 84f. unter Berufung auf I 8; I 12; I 15.

werfung der beherrschten Gesamtheit, überhaupt von der Vertragstheorie, insbesondere auch von einer Vertragstreue bei der Absetzbarkeit eines Herrschers redet, so findet sich nirgends im „Defensor pacis“ ein Beweis für diese Behauptung. Die marsilianische Doktrin der Volkssouveränität beruht nicht auf Vertrag.[1]

Eine interessante Parallele findet sich in einer ähnlichen Zweiteilung der obersten Regierung sowohl bei Ptolomäus von Lucca[2] als auch bei Dante.[3] Ersterer trennt eine despotische, sklavische von einer politischen d. h. gesetzmäßigen Art. Letzterer lehnt sich ebenfalls eng an Aristoteles an und unterscheidet richtige, ins Gleiche gerichtete und verfehlte, schiefe Kategorien der Staatsverfassung. Beide kommen also dem Marsilius in ihrem Unterscheidungsprinzip nahe.

Genau wie Aristoteles[4] läßt Marsilius zusammen mit Thomas von Aquino u. a.[5] die beiden Arten der obersten Regierung in die bekannten drei Gattungen zerfallen.[6] Monarchie, Aristokratie, gemäßigte Volksherrschaft oder Politie stehen ihren Entartungen: Tyrannenherrschaft, Oligarchie[7], Demokratie gegenüber, allerdings mit dem Unterschiede, daß es sich prinzipiell bei Marsilius im Gegensatz zu Aristoteles um Regierungsformen der pars principans, also nur des höchsten Teiles des Staates, nicht um Staatsformen handelt.[8]

In betreff der obersten Staatsgewalt bestreitet Marsilius in Konsequenz mit seinem im „Defensor pacis“ sich wiederholt zeigenden freigeistigen Prinzip ihre Einsetzung infolge göttlichen Willens.[9] Für ihn kommt natürlich wieder nur die aus menschlichem Entschluß erfolgende Einsetzung der obersten Regierung in Betracht. Erscheint dies zunächst als ein bedeutsamer Fortschritt, so erfährt dieser eine Einschränkung, indem Gott dabei als entfernte Ursache (causa remota) angenommen wird, selbst hier bei Marsilius, wo, wie bei Johann von Paris[10], die Gesamtheit des Volkes die Regierung einsetzt. Marsilius ist

[1] Vgl. auch Rehm, a. a. O. S. 258f.; Guggenheim, a. a. O. S. 345; Nimis, a. a. O. S. 15f.; S. 28.

[2] Cavalli, a. a. O. S. 416.

[3] De monarchia I 14.

[4] Pol. III 5, 2; III 5, 4.

[5] De reg. princ. I 1 f.; Baumann, a. a. O. S. 23ff.; Gierke, a. a. O. S. 633, Anm. 316.

[6] I 8.

[7] Bei Engelbert von Admont als „Olikratie“ bezeichnet, De reg. princ. I 10.

[8] Rehm, a. a. O. S. 188.

[9] I 9. Auch bei Johann von Paris, De pot. reg. et pap., z. B. c. 10f. c. 18.

[10] De pot. reg. et pap., z. B. c. 7; c. 11; c. 16.

hier nicht ganz konsequent und scheint den Anschauungen seiner Zeit Zugeständnisse zu machen. Er wurzelt hier noch durchaus in den traditionellen Anschauungen der Scholastik[1] und kann sich noch nicht loslösen von der allgemeinen damaligen Tendenz, die alle Herrschaft von Gott ausgehend auffaßt.[2] Immerhin setzt aber bei Marsilius de facto das Volk die oberste Regierung ein.[3]

Ein Haupterfordernis der Regierungsgewalt ist für Marsilius nach thomistischer Forderung[4] ihre Einheitlichkeit.[5] Die Verwaltung der einzelnen Ressorts muß nach einheitlichen Prinzipien erfolgen. Er betont die Zweckmäßigkeit der Monarchie, indem er meint, daß eine einheitliche Regierungsgewalt am sichersten durch die Person eines Herrschers[6] garantiert wird, eine gleiche Ideenverbindung wie bei Thomas von Aquino[7], Aegidius Romanus[8], Dante[9] u. a.[10] Einer soll Herrscher sein. Man bemerkt, daß sich hier dieselbe, bei Dante[11] am schärfsten zum Ausdruck kommende Forderung erhebt, wie bei der Mehrzahl damaliger politischer Schriftsteller.[12] Bei der Herrschaft mehrerer würde es nach der Ansicht des Marsilius mit einer gesunden Rechtspflege – diesen Punkt betont auch Dante ganz besonders[13] — und einer zweckmäßigen Regierung im Argen sein. Daraus folgt, daß Marsilius der

---

[1] Vgl. hierzu Gierke, Althusius, S. 63, der eine Abschwächung der theokratischen Idee infolge der philosophischen Staatslehre annimmt, wobei man indessen am göttlichen Willen festhält. Nimis, a. a. O. S. 35, spricht dasselbe aus wie Gierke.

[2] Dahin gehören besonders – Gierke, a. a. O. S. 523, Anm. 15 und Althusius S. 140, Anm. 53 führt nur einen Teil davon an – Dante, Boncompagno, Ptolomäus von Lucca, Aegidius Romanus, Guillelmus Duranti; in erster Linie alle kurialistischen Schriftsteller.

[3] Auffallenderweise bleibt Thomas von Aquino in der Frage der Einsetzung der Regierung unklar. Vgl. Thomas, De reg. princ. I 6; Carlyle, a. a. O. S. 138f.; Villari, a. a. S. 232: „manca però ogni metodo“.

[4] De reg. princ. I 3. Vgl. Baumann, a. a. O. S. 32ff.; S. 146.

[5] I 17. – Vgl. Nimis, a. a. O. S. 19. – Köhler betont mit Recht in seinem Aufsatz: „Die Staatslehre der Vorreformatoren“ (Jahrbücher für deutsche Theol. 1874, S. 361) hierbei den bedeutsamen Fortschritt über den mittelalterlichen Feudalstaat.

[6] I 17. Vgl. I 2; III 2, 11.

[7] De reg. princ. I 3.

[8] De reg. princ. III 2, 3.

[9] De monarchia I 16.

[10] s. Gierke, a. a. O. S. 559f.

[11] De monarchia, besonders I 7–12, 15f.

[12] Thomas von Aquino, De reg. princ. I 2, betont den Vorteil der möglichsten Annäherung.

[13] De monarchia I 13.

Monarchie den Vorzug vor der Aristokratie und der gemäßigten Volksherrschaft gibt.[1]

Eigentlich hätte man erwarten können, daß Marsilius bei seinem grundlegenden Prinzip der Souveränität des gesamten Volkes auch das Regierungsamt nach dem Muster der italienischen Freistaaten vom Volke resp. einer Repräsentativkörperschaft ausgeübt wissen wollte. Vielleicht ist ihm selbst sein Abweichen von der strikten Durchführung seines Hauptgedankens zum Bewußtsein gekommen. Er gibt nämlich ausdrücklich zu[2], eine einheitliche Herrschaft könne ebensogut wie in der Monarchie auch in einer Republik realisiert werden. Gierke[3] weist mit Recht darauf hin, daß hierbei die herrschenden plures einen Kollektivmenschen darstellen und die gleichen Bedingungen wie bei dem monarchischen Staat sich erfüllen lassen, und man hat hierin wieder eine Beziehung auf Padua gesehen, wo es eine ähnliche Verfassung gab.[4]

Wenn Marsilius hier volle Konsequenz vermissen läßt, so finden wir leicht eine Erklärung dafür. Ständiger Parteihader und Rivalitätskämpfe der italienischen Republiken untereinander legten den Gedanken nahe, daß eine feste Hand, die eine einheitliche Herrschaft über alle Kleinstaaten ausübte, nottue.[5] Daher die Bevorzugung des monarchischen Gedankens, die in noch höherem Grade bei Dante hervortritt, der wie kein anderer Publizist die Notwendigkeit und den Segen der Herrschaft eines einzigen auseinandergesetzt hatte, und dessen Staatslehre sich auf der Monarchie aufbaute. So läßt es sich bei diesen beiden Zeitgenossen erklären, wenn sie dem monarchischen Gedanken Geltung zu verschaffen suchen, obwohl der eine von ihnen, Marsilius, im Grunde doch das Volk zur obersten Herrschaft berufen hält.[6] Im übrigen hatte Marsilius vor der Herausgabe des „Defensor

---

[1] Vgl. I 9. – Thomas von Aquino, De reg. princ. I 3; I 5, auch Johann von Paris, De pot. reg. et pap., c. 1; Pierre Dubois, Zeck, a. a. O. S. 59.

[2] I 17; III 2, 11. [3] a. a. O. S. 562.

[4] Vgl. Labanca, a. a. O. S. 88; S. 142; Scholz, Zeitschr. für Pol., a. a. O. S. 75.

[5] Auch an die damaligen Auswüchse absoluter Volksherrschaften, z. B. Cibrario, a. a. O, S. 200 f. mag Marsilius gedacht haben.

[6] Eine gewisse zeitliche Befangenheit läßt sich hierbei wohl auch nicht ableugnen (vgl. Sander, Marsilius von Padua, Haucks Realenzyklopädie für prot. Theol. XII[3], 1903, S. 370), zumal wenn man bedenkt, daß sich Marsilius durch den „Defensor pacis“ am bairischen Hofe einführen wollte.

pacis" lange Jahre in Frankreich gelebt und dort die Vorteile einer einheitlichen nationalen Königsherrschaft kennen gelernt.

Auch Aristoteles[1] und Thomas von Aquino[2] halten im Prinzip die Monarchie für die beste Regierungsform. Aber beide erkennen, daß es in der Praxis einen Monarchen, dessen Persönlichkeit allen andern bedingungslos überlegen ist, nicht geben kann. Aristoteles bevorzugt die gemäßigte Volksherrschaft, die Politie. Thomas[3], ebenso wie Johann von Paris[4] und, wie Gierke betont, am selbständigsten Engelbert von Admont[5], reden der gemischten Herrschaft von Monarchie, Aristokratie und Demokratie das Wort, obgleich sich ersterer widerspricht, wenn er dem Papst, also einem einzelnen, die Leitung der obersten Regierung übertragen will.

In Übereinstimmung mit Aristoteles[6] unterscheidet Marsilius[7] fünf Arten einer monarchischen Königsherrschaft. Die erste Art ist die, in der ein Monarch entweder mit Erbfolge oder nur auf Lebenszeit zu irgendeinem bestimmten Zweck eingesetzt wird, „Capitaneatus" oder „Contestabiliaria" im damaligen Italien, eine Beziehung, die Marsilius selbst anführt. Bei der zweiten Art vererbt sich die Herrschaft gesetzmäßig, ist aber eine aus Gewohnheit und Unkenntnis einer besseren geduldete Despotie.[8] Dasselbe ist der Fall bei der dritten Art, aber mit dem Unterschiede, daß sie nicht erblich ist, sondern auf Wahl beruht: die sogenannte Wahltyrannie (tyrannis electa), bei Aristoteles die Äsymnetie. Viertens erscheint eine Monarchie in der Form der erb-

1) Pol. III 8f.

2) De reg. princ. I 2, vgl. Baumann, a. a. O. S. 29ff.; S. 121ff.; ferner Aegidius Romanus, De reg. princ. III 2, 3; Johann von Paris, De pot. reg. et pap., c. 1.

[3] Summa Theol. I 2, qu. 105, 1, genau wie später Machiavelli, Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio I 4. – Vgl. auch Rehm, a. a. O. S. 179 und Gierke, a. a. O. S. 577; S. 634; ferner: Thomas von Aquino, Summa Theol. II 1, qu. 95, 4.

[4] Johann von Paris, De pot. reg. et pap., c. 20: „si fiat mixtum cum aristocratia et democratia, melius est puro, inquantum in regimine mixto omnes aliquam partem habent in principatu. Per hoc enim servatur pax populi, et omnes talem dominationem amant et custodiunt."

[5] Vgl. Gierke, a. a. O. S. 557, Anm. 165; Althusius, a. a. O. S. 143, Anm. 60. Insbesondere Gierke, a. a. O. S. 634, ferner Rehm, a. a. O. S. 179, Anm. 9; S. 195, Anm. 6. – Vgl. Engelbert von Admont, De reg. princ. I 7f.; I 14ff.

[6] Pol. III 10, 1f. [7] I 9.

[8] Marsilius denkt hierbei an asiatische Herrschaften unter Barbaren.

lichen Wahlmonarchie, wobei aber der Herrscher im Regieren durch Gesetze gebunden ist, — das heroische Königtum —, fünftens als absolute Despotie.

Nach demselben Prinzip wie bei der Einteilung der verschiedenen Regierungsarten befürwortet Marsilius von diesen fünf Arten der Monarchie unbedingt diejenigen, bei deren Einsetzung die Gesamtheit der Untertanen mitspricht.[1] Wieder hebt also Marsilius hervor, daß das höchste Recht der Gesamtheit zusteht. Es kommt ihm darauf an, daß die Monarchie gesetzmäßig[2] zum allgemeinen Wohl eingerichtet wird, wie u. a. auch Thomas von Aquino und Pierre Dubois betonen.[3] Marsilius will also durchaus den Monarchen von den Gesetzen abhängig wissen[4] und tritt immer wieder für eine beschränkte, keinesfalls aber für eine absolute Monarchie ein. Letztere stände ja auch zum gesamten Aufbau seiner politischen Doktrin im Widerspruch! Daher faßt Marsilius seine Reformgedanken in bezug auf die Regierung unter dem Gesichtspunkte eines demokratischen Staates mit monarchischer Spitze zusammen[5], fußend auf Ergebnissen seiner in der italienischen Heimat und seinem französischen Wirkungskreis gewonnenen Erfahrungen.

Nur ganz oberflächlich streift Marsilius die Frage, ob es eine Weltregierung geben soll oder nicht. Er beschränkt sich darauf zu erklären[6], daß die Menschen einer einzigen bürgerlichen Gemeinschaft oder Provinz ein einziger Staat genannt werden, weil sie nur einen Regen-

---

[1] Pol. V 8, 2. – Vgl. hierzu: Johann von Paris, De pot. reg. et pap., c. 1: „Et sic patet, quod huiusmodi regimen a iure naturali et gentium derivatur." Vgl. Dubois, bei Scholz, a. a. O. S. 413.

[2] I 11. – Vgl. hierzu: Gierke, a. a. O. S. 615; Guggenheim, a. a. O. S. 350f.; Nimis, a. a. O. S. 29.

[3] De reg. princ. I 1; I 7. Vgl. auch Baumann, a. a. O. S. 25ff.; 47ff.; 121; 124 u. ö. – Zeck, a. a. O. S. 104.

[4] I 11: „Superest autem ostendere, quod principari secundum legem, nec praeter ipsam, debent omnes principantes. Horum verum maxime monarchae, qui cum omni eorum successione principantur, ut ipsorum principatus securiores et diuturniores existant." (Frankreich damals!)

[5] Zu dem gleichen Resultat ist auch Scholz, Zeitschr. für Pol., a. a. O. S. 68 gelangt. Nach Ansicht Riezlers, a. a. O. S. 228 ähnelt die Regierung bei Marsilius einer konstitutionellen Monarchie der Neuzeit, während Villari (Guggenheim, a. a. O. S. 120) sie einer repräsentativen Republik mit einem vom Volke erwählten und absetzbaren Präsidenten gleichsetzt.

[6] I 17: „Sic quoque unius civitatis aut provinciae homines dicuntur una civitas aut regnum, quia volunt unum numero principantem."

ten haben wollen. „Ob es aber gut ist, daß die ganze zivilisierte Welt oder gar der ganze Erdkreis einer einheitlichen obersten Staatsgewalt unterworfen sei oder ob es vorzuziehen, daß die verschiedenen schon durch geographische Lage gleichsam notwendig geschiedenen Teile der Erde und zumal die nach Sprache, Sitten und Gewohnheiten abweichenden verschiedene Regierungen haben, das bietet, so meint Marsilius[1], Stoff zu einer Untersuchung durch die Vernunft.“ Er geht also nicht näher darauf ein. Mit Recht halten Riezler und Kraus z. B.[2] den Marsilius für einen Gegner der Universalmonarchie.[3] Somit stellt er sich zusammen mit Johann von Paris[4], Pierre Dubois[5] und dem Verfasser des „Rex Pacificus“[6] sowie dem Autor der Disputatio inter clericum et militem“[7] in einen Gegensatz zu vielen andern damaligen publizistischen Schriftstellern, wie Engelbert von Admont, Occam, und vor allem natürlich Dante.[8]

---

[1] I 17: „Utrum autem universitati civiliter viventium et in orbe totali unico numero supremum omnium principatum habere conveniat, aut in diversis mundi plagis, locorum situ quasi necessario separatis et praecipue in non communicantibus sermone aut moribus et consuetudine distantibus plurimum, diversos tales principatus habere conveniat tempore quodam, ad hoc etiam monente causa caelesti ne hominum superflua propagatio fiat rationabilem habet perscrutationem.“

[2] Riezler, a. a. O. S. 206; Kraus, a. a. O. S. 760.

[3]) Sullivan, Marsiglio of Padua and William of Ockam, in The American Historical Review, New York, Vol. II u. III, 1897, S. 420: „of the efficacy of a universal Monarchy he is in doubt.“ F. v. Bezold, Die Lehre von der Volkssouveränität im Mittelalter, Histor. Zeitschr. 1876, S. 348, weist mit Recht darauf hin, daß die Universalmonarchie sich nicht mit der gedachten Verfassung des Marsilius vereinigen läßt. Guggenheim, a. a. O. S. 361, meint, Marsilius spiele hierbei auf Dante an: „Mit der Hochachtung, welche dem großen Dichter gebührte, deutet Marsilius seine ablehnende Haltung bloß an.“ M. E. ist jedoch diese Beziehung auf Dante zu unmotiviert. Vgl. ferner Riezler, a. a. O. S. 206, Anm. 1 und Schreiber, Die religiösen und politischen Doktrinen unter Ludwig dem Baiern, 1858, S. 37.

[4] De pot. reg. et pap., c. 3, 16, 22. Vgl. u. a. Rehm, a. a. O. S. 192, Anm. 7.

[5] De recuperatione terre sancte; Scholz, a. a. O. S. 409; Zeck, a. a. O. S. 61 f.

[6] Scholz, a. a. O. S. 270.

[7] s. Schard, Syntagma tractatuum etc. Argentorati 1609, S. 686 f.

[8] Engelbert von Admont, De ortu, progr. et fine etc., c. 15, 16, 18. – Über Occam s. Hartung, Die Lehre von der Weltherrschaft im Mittelalter. Diss. Halle a. S. 1909, S. 47 ff. – S. das gleiche Resultat Gierkes, a. a. O. S. 541.

Gerade durch seine — wir können getrost sagen — Ablehnung der Weltmonarchie zeigt sich Marsilius in höherem Maße als praktischer Politiker als Dante. In seiner Betrachtung der Universalherrschaft als Ideal steht dieser auf einem Standpunkt, der politischen Scharfsinn vermissen läßt.[1] Denn ein Weltreich kann niemals verwirklicht werden, wie die Geschichte gelehrt hat. Wenn aber der Versuch unternommen wird, den Marsilius als „Anhänger der Weltherrschaftsidee"[2] zu kennzeichnen, so darf dies mangelnder Beweise halber mit Recht abgelehnt werden. In das Marsilianische Staatssystem paßt der Gedanke der Weltmonarchie nicht hinein.

Eine Umschau unter den Gegnern der Universalmonarchie zeigt, daß alle diese Schriftsteller, die oben erwähnt sind, Frankreich angehörten, wo man das Ideal in einem kräftigen monarchischen Nationalstaat erblickte.[3] Gerade mit diesen französischen Publizisten zeigen aber die Anschauungen des Marsilius eine engere Verwandtschaft.

V. KAPITEL

DER REGENT

Wenn auch der Staat durch Gesetze vorzüglich geordnet ist, so muß doch, wie Marsilius im Anschluß an Aristoteles[4] ausführt, der Herrscher an Tüchtigkeit hervorragen. Einen guten Herrscher läßt Marsilius kluge Einsicht und moralische Tugenden, darunter namentlich Gerechtigkeit, und als notwendige Ergänzung Liebe zu seinem Berufe, Liebe gegen Staat und Bürger besitzen.[5]

Diese Gruppierung weicht von der des Aristoteles[6] und Thomas

---

[1] Vgl. hierzu, was Finke in seinem Aufsatz „Dante als Historiker" (Histor. Zeitschr. III 8, 1910), S. 486 zur Entschuldigung Dantes anführt. Insbesondere betont Finke, daß Dante von damals geltenden allgemeinen Gesichtspunkten aus für ein Weltkaisertum seine Stimme erhob.

[2] Hartung, a. a. O. S. 56.

[3] Vgl. auch Gierke, a. a. O. S. 639 und Althusius, S. 61, Anm. 13. Pierre Dubois und der „Rex pacificus" bleiben aber unberücksichtigt.

[4] Pol. II 8, 2.

[5] I 7; I 14. — Scholz, Zeitschr. für Pol., a. a. O. S. 76, weist hierbei bei der politischen Auffassung des Marsilius auf den Gegensatz zur späteren Renaissance hin.

[6] Pol. V 7, 14; III 2, 11.

von Aquino[1], genauer der thomistischen Auffassung des Petrus de Alvernia ab, die beide Liebe, Macht und Tugend als die erforderlichen Eigenschaften für den Regenten ansehen. Daß Marsilius nicht die Macht als unbedingt nötige Qualität einem Herrscher zuschreibt, läßt sich aus seiner Staatstheorie erklären, die in erster Linie dem Volke die Macht zubilligt. Durch seine Befugnis, als Gesetzgebende den Herrscher einzusetzen, wird diesem die für sein Amt nötige Macht und der erforderliche Einfluß auf andere garantiert. Daher sieht wohl Marsilius von einer besonderen Betonung der Macht ab, wie dies z. B. bei dem unbekannten Verfasser des „Oculus pastoralis“ und Brunetto Latini in bezug auf die Eigenschaften des „Consiglio“ und des „Podestà“ in den — wohlgemerkt — demokratischen Republiken auch der Fall ist.[2]

Nach Ansicht des Marsilius[3] kann es nicht über alle menschlichen Handlungen gesetzliche Bestimmungen geben. Deshalb muß man die in den Gesetzen nicht vorgesehenen Rechtsfälle der Entscheidung des Herrschers überlassen, genau wie es z. B. auch Aristoteles[4] und Aegidius Romanus besonders lehren. Der Regent ist nicht völlig „die vollziehende Tat des anordnenden Willens“ gemäß der späteren konstitutionellen Theorie. Hierin geht Marsilius selbst über Rousseau hinaus.[5] In bezug auf die Rechtsprechung ist also hier in letzter Konsequenz der marsilianische Gedanke der Entscheidung der Gesamtheit nicht streng durchgeführt. Man könnte dem Marsilius zum Vorwurf machen, daß er ohne weiteres dem Regenten allein und nicht etwa einer unter dem Vorsitz des Herrschers tagenden Versammlung der Gesetzgebenden solche Entscheidungen überläßt.

Um als oberster Richter eine milde und wohlwollende Auslegung des Gesetzes anzuwenden, hält Marsilius die aristotelische ἐπιεικεία für erforderlich.[6] Wieder trifft er hier mit Thomas von Aquino und Aegidius Romanus zusammen.[7] Interessant aber ist es, daß ersterer auch die aus Gerechtigkeit resultierende Freundschaft und Liebe bei einem

---

[1] Kommentar zur Politik, V 7, vf. von Petrus de Alvernia. Baumann darüber: a. a. O. S. 129ff.

[4] Cavalli, a. a. O. S. 406, bzw. S. 409f.

[3] I 14. [4] Pol. III 6, 13; III 11, 4. [5] Nimis, a. a. O. S. 25, 37.

[6] I 14: „virtus quaedam, vocata epieikeia, qua dirigitur iudex“, s. Aristoteles, Ethic. Nicom. V 11. — Vgl. Guggenheim, a. a. O. S. 355. — Über ἐπιεικεία bei Aristoteles: R. Hirzel, Abh. d. philolog.-histor. Klasse der Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wiss. 1900, Band 20, S. 61.

[7] Summa Theol. II 2, qu. 120, 1. — De reg. princ. III 2, 26.

Herrscher für lobenswert hält[1], deren er sich schon des eigenen Nutzens wegen bedienen soll! Dieser Gedanke wird im Gegensatz zu Thomas von Aquino von Marsilius stark bekämpft. Immer wieder hebt er in konsequenter Weise ausschließlich den Nutzen der Gesamtheit hervor.[2] Auch in diesem Punkte zeigt sich, wie er sich über die Anschauungen anderer Politiker damaliger Zeit erhebt.

Dem durch gute Eigenschaften ausgezeichneten Herrscher spricht Marsilius, wie es auch von Aristoteles[3] und dem Sinne nach von Thomas von Aquino[4] gefordert wird, eine bestimmte Anzahl von Bewaffneten zu, um eine Zwangsgewalt (potentia coactiva) für die Ausführung der Gesetze zu haben.[5] Diese militärischen Mannschaften werden ihm aber erst nach erfolgter Wahl überlassen. Sonst könnten nie unbemittelte tüchtige Männer auf den Thron kommen, ein Gedanke, den Marsilius[6] dem Aristoteles entnommen hat. Reiche würden sich nämlich vorher Bewaffnete anwerben können. Bei Marsilius gehört also im Gegensatz zu Thomas von Aquino, Brunetto Latini und Ptolomäus von Lucca[7] Reichtum nicht zur Qualifikation eines Herrschers. Wieder erscheint hier das marsilianische Leitmotiv des Gesamtwillens, wenn[8] das Volk die numerische Stärke dieser Mannschaften zu bestimmen hat. Marsilius hebt hervor, daß diese keine zu große sein dürfe. Er fürchtet nämlich, daß sonst der Herrscher despotisch regieren könne, eine Folgerung, die vor Marsilius bereits Aristoteles und z. B. auch Thomas von Aquino gezogen hatten.[9]

---

[1] De reg. princ. I 10. Bei Baumann, a. a. O. S. 61ff.

[2] Ähnlich Pierre Dubois, s. Zeck a. a. O. S. 104. [3] Pol. III 9, 4.

[4] Petrus de Alvernia, Kommentar zur Politik, V 7.

[5] I 14: „Praeter hos autem dictos habitus et dispositiones necessarium est principanti extrinsecum organum quoddam, armatorum videlicet numerus certus, quo suas civiles sententias in rebelles et inoboedientes per coactivam potentiam exequi possit. Aliter enim leges atque civiles sententiae ociosae forent, nisi earum executio posset expleri."

[6] Pol. II 8, 6f. Auch bei Guggenheim, a. a. O. S. 356.

[7] s. Baumann, a. a. O. S. 133; Cavalli, a. a. O. S. 410, 416.

[8] I 14: „Debet autem haec armata potentia principantis determinari per legislatorem, veluti civilia reliqua: tanta siquidem ut uniuscuiusque civis se orsum aut aliquorum simul excedat potestatem, non tamen eam quae simul omnium aut maioris partis, ne principantem praesumere posse contingat violare leges. ..."

[9] Pol. III 10, 10. – De reg. princ. I 6; Summa Theol. I 2, qu. 105, 1; Komm. z. Pol. III 14.

VI. KAPITEL
DIE WAHLMONARCHIE

Eine Wahlmonarchie kann nach der Meinung des Marsilius[1] von zweierlei Art sein, eine „erbliche" und eine „reine", je nachdem der Herrscher mit dem Rechte der Erbfolge gewählt wird oder ohne dieses.

Obgleich Marsilius der Wahlmonarchie den Vorzug gibt, so spricht er der Erbmonarchie ihre Berechtigung nicht ganz ab, sofern sie freier Wahl enstammt. Ja, er substituiert ihr sogar gewisse Vorzüge. Marsilius gibt an, daß ein Monarch, der aus einem Herrschergeschlecht zur Regierung kommt, dem Staat ein stärkeres Interesse entgegenbringen wird. Denn es ist ja gleichsam sein Eigentum. Auch hier besteht eine Beziehung zu Aristoteles.[2] Auch wird der Herrscher in einer Erbmonarchie weniger despotisch erscheinen, da er schon mehr an das Herrschen gewöhnt ist. In ähnlicher Weise wird einem mit erblicher Deszendenz eingesetzten Monarchen die Menge der Untertanen aus Gewohnheit[3] leichter gehorchen, weil sie seinen Vorgängern schon gehorcht hat. Thomas von Aquino hat den gleichen Gedanken ausgesprochen.[4] Ebenfalls an letzteren[5] schließt sich Marsilius an, wenn er meint, ein Herrschergeschlecht kann der Gesamtheit so viele Wohltaten erwiesen haben oder alle übrigen Bürger so sehr überragen, daß ihm stets das Herrscheramt zukommt. Ein Erbherrscher gilt für besser, weil er sich mehr auf die ihm angeborene Tugend stützen kann, da er ja meist von tüchtigen Eltern abstammt, durch die eine gute Erziehung verbürgt wird. Bei der Wahl eines erblichen Monarchen wird die Schwierigkeit, eifrige Wähler zu finden, nicht so groß sein als bei einer Neuwahl. Bei einem erblichen Thronfolger läßt sich im voraus leichter auf seinen Charakter schließen. Die Einsetzung eines erblichen Dynasten verspricht eine ruhige Wahl, wie es auch die Ansicht des Thomas von Aquino[6] ist, da Umtriebe etwaiger Kronprätendenten in Fortfall kommen. Ein erblicher Herrscher wird gerechter verfahren. Denn

---

[1] I 9: „adhuc autem electarum, an ea, quae cum omni generis successione statuitur, aut in qua solus statuitur, absque tali successione."

[2] Pol. II 1, 10. [3] Pol. II 5, 13.

[4] Komm. zur Pol. III 14. Bei Baumann darüber, a. a. O. S. 126.

[5] Komm. zur Pol. III 12. Darüber bei Baumann, a. a. O. S. 120ff., 127.

[6] Komm. z. Pol. III 14. Darüber Baumann, a. a. O. S. 126.

ihn bestimmen nicht Rücksichten auf Mächtige, deren Ungunst er zu befürchten hätte. Die erbliche Thronfolge ist „die vollendetere Art bei der Einsetzung eines Herrschers“[1], weil sie schon seit langer Zeit bei vielen Völkern angewendet wird. In Verbindung mit seiner Lehre der Entstehung des Staates aus der Familie[2], wobei sich die Rechte des Familienvorstandes auf den Sohn vererbten und sich schließlich zu einem erblichen monarchischen Recht ausbildeten[3], läßt Marsilius die erbliche Thronfolge auf Tradition beruhen. Eine erbliche Wahlmonarchie ist besser als eine reine, weil sie mehr ein Ebenbild der gesamten Weltordnung ist, die „in ihrer Einheit immer unveränderlich besteht“.[4]

Gewichtigere Gründe aber fallen bei Marsilius[5] in die Wagschale zugunsten eines Wahlherrschertums. Er gibt eine Reihe von positiven Vorteilen für die Einsetzung eines solchen und sucht gleichzeitig dem gegenüber fast Punkt für Punkt die scheinbaren Vorzüge eines erblichen Herrschertums zu widerlegen, deren Stichhaltigkeit ohnehin in Zweifel zu ziehen war.[6]

---

[1] I 17: „perfectior est modus assumendi monarcham.“

[2] Vgl. I. Kap. [3] Darüber Gierke, Althusius, a. a. O. S. 79f.

[4] I 16: „semper unicus intransmutabiliter extet.“ Wir haben hier die Auffassung Dantes.

[5] I 16.

[6] Bei der Widerlegung des der Reihe nach letzten Grundes für den Vorzug einer erblichen Monarchie (I 16: „Ad eam vero qua omnium novissime astruebatur, monarcham electum cum omni posteritate praestantiorem, propter eius similitudinem unitatis ad principem universi, dicendum non tantum attendendum huius veritatis similitudinem quamvis aequivocam quasi quantum secundum animam seu animae habitum est attendenda perfectionis conformitas. Est enim haec praecipua causa, propter quam debet quis ad principatum assumi, non similitudo generis, secundum quam solum attenditur unitas corporalis dispositionis per se, non autem habitus animae, propter quem per se alicui principatus debetur. Secundum hanc autem perfectionis unitatem sive similitudinem amplius et saepius suo praecessori et studioso monarchae ac enti primo seu principi universitatis entium conformatur electus monarcha singulariter secundum se ipsum quilibet, quam successor ex genere solo et propter alterius electionem“) scheint Marsilius nach Ansicht Riezlers, a. a. O. S. 205 auf Dante hinzuweisen, was indessen Guggenheim, a. a. O. S. 359f., Anm. 5 bestreitet, indem er „novissime“ mit „zuletzt“ übersetzt und meint, Marsilius wolle den der Reihe nach „zuletzt“ angeführten Grund für den Vorzug der erblichen Thronfolge widerlegen. M. E. ist indessen die Auffassung Riezlers, deren Begründung durchaus einleuchtet, die richtigere.

Marsilius ist davon durchdrungen, daß das Wahlherrschertum in jeder Hinsicht empfehlenswerter ist. Außerdem gewährt nach seiner Ansicht dieses Verfahren unter Umständen eine Beibehaltung der erblichen Dynastie. Es bietet sich die Möglichkeit einer Vereinigung dieser und der reinen Wahlmonarchie, da es der Gesamtheit immer noch freisteht, zum Thronfolger den erblichen Deszendenten zu wählen und, falls sich dieser als ungeeignet erweisen sollte, durch eine Neuwahl einen geeigneten Nachfolger zu finden. Deutlich ist die Absicht des Marsilius erkennbar, die Überlegenheit der auch besser in sein Staatssystem passenden Institution eines vom Volke jedesmal zu wählenden Herrschers klar zum Ausdruck zu bringen. Durch ein sogenanntes reines Wahlkönigtum wird nach seiner Anschauung zweifellos mehr dem Willen der Gesamtheit gedient sein.[1] Die Souveränität des Volkes aber ist ja immer der Kernpunkt seiner Staatslehre.

Die politische Lehre des Marsilius stimmt mit der des gleichzeitig lebenden Occam vielfach überein. Auch bei Occam finden wir den Gedanken der Volkssouveränität.[1] Aber nur Marsilius stellt ihn in weitestem Sinne für seine Staatstheorie als grundlegendes Axiom auf und führt ihn streng politisch durch. In bezug auf den Staat weicht Occams Doktrin indessen trotz ihres verwandtschaftlichen Prinzips wesentlich ab.[3] Hier weist Sullivan[4] mit Recht darauf hin, daß die einzigen gemeinsamen Ideen beider Männer sich auf das Wahlherrschertum beziehen, wobei man annimmt, daß Occam den Marsilius beeinflußt hat.[5]

Eine interessante Parallele zu Marsilius bietet Thomas von Aquino. Auch er bevorzugt[6] das Wahlherrschertum, aber sieht das erbliche unter der Motivierung „per accidens“ als berechtigt an.[7] Dagegen tritt der Thomist Aegidius Romanus in bezeichnender Weise geradezu für

---

[1] Vgl. I 9; I 15; I 16.

[2] Marsilius und Occam wollen die Lehre von der Volkssouveränität auf die Kirche übertragen wissen, vgl. Kap. VIII.

[3] Silbernagl weist es nach in seinem Aufsatz: „Occams Ansichten über Kirche und Staat“, Histor. Jahrb. 1896.

[4] Vgl. J. Sullivan, a. a. O. S. 421.

[5] Außer Silbernagl auch: Poole, Dict. Nat. Biogr. 1895, S. 357; ferner Dorner, „Das Verhältnis von Kirche und Staat nach Occam“ (Theolog. Stud. u. Kritiken 1895, S. 677) und Marcour, „Anteil der Minoriten am Kampfe zwischen Ludwig von Baiern und Johann XXII., Emmerich 1874, S. 30. — Die Arbeiten von Poole und Marcour waren mir leider nicht zugänglich.

[6] Summa Theol. I 2, qu. 105, 1. [7] Komm. z. Pol. III 14.

eine Erbmonarchie ein[1], was andererseits auch fast alle antikurialistischen französischen Publizisten der damaligen Periode tun.[2]

Der Standpunkt des Marsilius läßt sich aus folgenden Gesichtspunkten erklären: Seiner italienischen Nationalität nach neigten seine Anschauungen zum Wahlherrschertum. An der Spitze der italienischen Stadtstaaten stand meistens eine stets nach bestimmter Zeit neu zu wählende Regierung, vorwiegend ein geschäftsführender Ausschuß unter dem, wie es üblich war, von auswärts zu berufenden Podestà als Vorsitzenden. Während seiner Pariser Wirksamkeit beeinflußte den Marsilius die Verfassung Frankreichs, eine erbliche Monarchie. So blieben denn gewisse Vorteile einer solchen im Gegensatz zu einem reinen Wahlherrschertum von Marsilius nicht ungewürdigt, zumal sie seiner Forderung der Berücksichtigung des Willens der Untertanen entsprachen.

VII. KAPITEL

DIE AUFSICHT ÜBER DEN HERRSCHER

Da nach der Lehre des Marsilius der Herrscher für seine Handlungen verantwortlich ist, muß er in Fällen, wo er gegen die Gesetze verstößt, zur Rechenschaft gezogen werden.[3] Auch dies geschieht, wie es nach der ganzen Anlage des marsilianischen Staatssystems zu erwarten ist, durch den Gesetzgeber, also das Volk oder durch einige von diesem dazu ermächtigte Personen. Also auch hier wieder ein Symptom unbedingter Volkssouveränität!

Marsilius autorisiert dazu das Volk auf Grund seines iudicium und der potentia coactiva, worin man einen Beweis für die Volkssouveränität auch in rechtlichem Sinne gesehen hat.[4] Abermals läßt sich hier

---

[1] De reg. princ. III 2, 5.

[2] Z. B. Pierre Dubois, vgl. u. a. Zeck, a. a. O. S. 104, Anm. 67.

[3] I 18: „Verum quia principans homo existens, habet intellectum et appetitum, potentes recipere formas alias, ut falsam aestimationem aut perversum desiderum vel utrunque, secundum quas contingit ipsum agere contraria eorum, quae lege determinata sunt, propterea secundum has actiones redditur principans mensurabilis ab aliquo habente auctoritatem mensurandi seu regulandi secundum legem transgressas, alioquin despoticus fieret quilibet principatus, et civium vita servilis et insufficiens, quod eis inconveniens fugiendum"; II 26; II 30.

[4] I 18. — Gierke, a. a. O. S. 578 und Althusius, S. 124.

ein Fortschritt gegenüber Thomas von Aquino konstatieren, der behauptet[1], die Monarchie beruhe auf dem Willen und der Vernunft des Herrschers und nach „äußeren“ und „inneren“ Gesetzen unterscheidet. Jene seien die Gesetze in einem Staat, wo der Volkswille herrscht, letztere dagegen in einer Monarchie, wobei der Herrscher die Gesetze gibt. Obwohl Thomas von Aquino gerade eine unbeschränkte Monarchie nicht haben will[2], so zeigt diese Äußerung doch, daß er dabei eine Volkssouveränität in rechtlichem Sinne nicht anerkennt.

Auch andere Politiker damaliger Zeit[3] lehrten, daß der Gesamtheit eine Aufsicht über die Befugnisse des Regenten zusteht. Marsilius geht wieder einen Schritt weiter und bestimmt das Volk zum alleinigen höchsten Richter über den Herrscher. Johann von Paris[4] z. B. erkennt noch die Stände und die Kirche, erst in letzter Instanz das Volk als Richter über den Herrscher an. Unter folgerichtiger Anwendung seines Prinzips der Oberherrschaft der Volksgesamtheit bestimmt Marsilius den Gang des Verfahrens gegen den zur Rechenschaft zu ziehenden Regenten. Dieser wird suspendiert, und eine auf Volksbeschluß eingesetzte, also gesetzmäßige Vertretung läßt Marsilius das Herrscheramt ausüben, um Unruhen zu vermeiden.[5] Wieder zeigt sich klar, wie die Herrscherstellung lediglich als ein vom Volk übertragenes Amt aufzufassen ist.[6] Marsilius stellt die Forderung, daß der angeklagte Regent

---

[1] Komm. z. Pol. IV 4.

[2] De reg. princ. I 6; darüber Baumann, a. a. O. S. 11f., 41f.

[3] U. a. Occam, Pierre Dubois. – Die Frage der Absetzbarkeit eines zum Schaden des Volkes regierenden Königs war übrigens auch schon in bezug auf Heinrich IV. in der damaligen Publizistik erörtert worden. Vgl. hierüber Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894, S. 550; vgl. auch S. 226ff. Ein Beispiel bildet Manegold von Lautenbach, neuerdings nicht mehr Lauterbach, wie ihn z. B. Gierke und Rehm nennen. Über Manegold von Lautenbach: Gierke, a. a. O. S. 578, Anm. 167 und Althusius, S. 124, Anm. 7; Rehm, a. a. O. S. 166; Giesebrecht, Sitzungsberichte der bayr. Akademie, 1868, II, S. 297ff., Mirbt, a. a. O. S. 26f., 92 u. öft.; Georg Koch, Manegold von Lautenbach und die Lehre von der Volkssouveränität unter Heinrich IV., Berlin 1902.

[4] De pot. reg. et pap., c. 18.

[5] I 18: „Convenit etiam pro tempore aliquo, corrigendi praecipantis officium suspendere ad illum maxime aut illos, qui de ipsius transgressione debuerint iudicare, ne propter tunc pluralitatem principatus contingeret in communitate schisma, concitatio et pugna.“

[6] Vgl. schon Manegold von Lautenbach, u. a. Mirbt, a. a. O. S. 227; Koch, a. a. O. S. 49; Gierke, a. a. O. S. 563; Rehm, a. a. O. S. 166; Dilthey,

wie ein Untertan behandelt werden soll und keine Ausnahmestellung einnehmen darf. Hinsichtlich der Anwendung des Gesetzes auf den schuldigen Herrscher wird von Marsilius wie bei der allgemeinen Gesetzgebung und -handhabung strenge Objektivität gefordert. Läßt sich gegebenenfalls die Übertretung des Regenten nicht durch das Gesetz bestrafen, so ist die Ansicht des Gesetzgebers entscheidend[1], die dann möglichst Gesetz werden soll. Auch hier zeigt sich die marsilianische Gesetzgebungstheorie bis in die kleinsten Details durchgeführt.

Die Aufsicht über den Herrscher erfährt jedoch nach der Lehre des Marsilius die Beschränkung, daß nur bei schweren Vergehen, wie es auch Johann von Paris in allerdings noch schärferer Reduzierung betont[2], ein Verfahren gegen den Regenten eröffnet werden soll. Wie Marsilius hervorhebt, soll man über leichtere Fälle stillschweigend hinweggehen, hauptsächlich um nicht das moralische Ansehen der Obrigkeit zu schwächen.

Der „Defensor pacis" bringt somit einzelne völlig neue Gedanken über die Art der Aufsicht über den Herrscher. Allem Anschein nach sind diese Ideen gezeitigt worden durch tatsächlich in wohlgeordneten demokratischen Republiken seiner Heimat bestehende Einrichtungen in bezug auf die Absetzbarkeit einer pflichtvergessenen Obrigkeit. Schließlich hatten bekanntlich französische Publizisten[3] eine Theorie aufgestellt, nach der in Fällen der Not die Volksgesamtheit auf Grund selbständiger Rechte gegen den Regenten einschreiten kann.[4] Infolge seines Studiums und seiner späteren Lehrtätigkeit in Frankreich blieben dem Marsilius diese Anschauungen sicherlich nicht fremd.

Einleitung in die Geisteswissenschaften, Band 1, Leipzig 1883, S. 431, 433. Ferner Nimis, a. a. O. S. 25, 36.

[1] I 18: „si vero non, secundum legis latoris sententiam."

[2] in der ungedruckten „Determinatio de confessionibus fratrum", s. Scholz, a. a. O. S. 330.

[3] Johann von Paris, Nogaret, Pierre Dubois.

[4] Näheres s. Scholz, a. a. O. S. 330f., 369f., 413.

VIII. KAPITEL

DIE STELLUNG DER KIRCHE ZUM STAAT

Das sacerdotium in lege Christianorum, womit Marsilius die Kirche bezeichnet, ist lediglich eine pars, ein officium, ein Organ des Staates.[1] Von sämtlichen mittelalterlichen Publizisten ist Marsilius der einzige, welcher eine derartige Auffassung der Kirche vertritt. Unter diesem Gesichtspunkte gehört also die Frage nach der Stellung der Kirche zum Staat direkt in die Marsilianische Staatstheorie hinein.[2] Die Kirche stellt bei unserm Politiker die Gemeinschaft der Gläubigen (universitas fidelium)[3] dar. Zu ihr gehören demnach Priester und Laien.[4]

Hierin folgt Marsilius Johann von Paris[5], Pierre Flote, Nogaret und anderen französischen Publizisten, welche die Partei des Königs gegenüber dem Papsttum während jenes entscheidungsvollen Kampfes zwischen Philipp und Bonifaz vertreten hatten.[6]

Nach der Ansicht des Marsilius sind auch die Geistlichen im Grunde nur Laien, die mit dem Priesteramt betraut werden.[7] Kirche und Staat sind bei Marsilius nicht Personenbegriffe, sondern Sachbegriffe.[8] Zwischen Gläubigen und Bürgern besteht in ihrer Zugehörigkeit zur Kirche kein Unterschied. Das ist ein durchaus neuer, eigener Gedanke des Marsilius. Es läßt sich nicht nachweisen, wodurch er zu dieser Auffassung gelangt ist.

Auf die Stellung der Kirche überträgt nun Marsilius sein Gesetz-

---

[1] I 5, I 6, I 9, I 19; II 4 u. ö. Vgl. II. Kapitel. v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, Stuttgart 1887, S. 788ff. sieht das Ideal des Marsilius in der Kirche der apostolischen Zeit. Und in der Tat stellt Marsilius als Vorbild die apostolische Urgemeinde hin. Aber in der Stellung der Kirche als staatlichen Organs, als eines Teils des Staates, als „Staatsinstitution" (Gierke, a. a. O. S.635, Anm. 326), als „Staatsanstalt" (Gierke, Althusius, S. 288) liegt doch ein großer Unterschied. „Die Stellung der Kirche wird bei Marsilius dem Staatswohl angepaßt", meint mit Recht Nimis, a. a. O. S. 16, 31, 35. Dazu ist der Staat weltlicher Interessen wegen berechtigt, Rehm, Allgem. Staatslehre S. 32.

[2] Ähnlich: Scholz, Zeitschr. f. Pol., a. a. O. S. 68, 77. [3] II 2ff.

[4] II 2. [5] De pot. reg. et pap.. c. 3.

[6] s. Scholz, a. a. O. S. 360f., 373, 449.

[7] II 2: „Et propterea viri ecclesiastici sunt et dici debent omnes Christi fideles, tam sacerdotes, quam non sacerdotes"; II 3 u. ö.

[8] Vgl. auch Gierke, a. a. O. S. 593.

gebungssystem mit der Betonung des Rechts der Gesamtheit.[1] Die Kirche wird als universitas fidelium von Marsilius genau unter denselben Regeln betrachtet wie der gesamte weltliche Staatsverband.

Dasselbe, wenn auch natürlich in anderer Formulierung, ist der Fall bei Johann von Paris[2], dessen Repräsentationssystem sich in seiner Auffassung der Kirche wiederfindet.[3] Auch Occam überträgt seine politische Lehre vom Staat auf die Kirche und befindet sich in vielen Punkten in Bezug auf die Kirche in völliger Übereinstimmung mit Marsilius.[4]

Bei Marsilius hat die herrschende Gewalt ebenso wie in weltlichen Dingen in allen kirchlichen Angelegenheiten zu verfahren.[5] Er stellt also — das ist das Wichtigste, und darin sind fast alle, die über Marsilius schreiben, einig — das sacerdotium unter das imperium.[6]

Dies bedeutet einen epochemachenden Fortschritt gegenüber allen seinen Vorgängern, ganz besonders gegenüber den radikalen Fürsprechern päpstlicher Gewalt.[7] Wird doch von ihnen nicht nur die Forderung der Unterordnung weltlicher Herrschaft unter die geistliche erhoben, sondern sie spekulieren geradezu auf eine Universalherrschaft der Kirche, wie z. B. Thomas von Aquino[8] und ferner Jakob von Viterbo.[9]

Einen Übergang zu Marsilius' Standpunkt bilden diejenigen, welche diese beiden Gewalten als gleichberechtigt nebeneinander stellen. Diese Koordination geistlicher und weltlicher Macht verficht neben Johann von Paris und anderen (bereits teilweise von Gierke[10] namhaft gemachten) politischen Schriftstellern, die im gleichen Sinne gegen eine Unter-

[1] II 7, II 15 u. ö. Bei Riezler, a. a. O. S. 229f.; Gierke, Althusius S. 128, 139.

[2] De pot. reg. et pap., c. 2, 3, 6f. u. ö.

[3] Vgl. auch Duranti, s. Scholz, ebd. S. 453.

[4] Vgl. Dorner, Das Verhältnis von Kirche und Staat nach Occam, Theol. Stud. u. Krit. 1885, S. 695ff.; Gierke, Althusius, S. 128.

[5] II 4ff.; III 2, 15.

[6] Vgl. Occam. Dial. II 4; Gierke, a. a. O. S. 533 und Althusius, S. 61, Anm. 13: „nur hypothetisch" (Occam). — Wenn Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands V 1, Leipzig 1911, S. 503 nur von einer vollständigen „Einordnung" spricht, so ist das noch zu milde ausgedrückt.

[7] Thomas von Aquino, De reg. princ. I 14f. Ferner: Ptolomäus von Lucca, Augustinus Triumphus u. a.

[8] Summa contra gentiles IV, qu. 76. — Vgl. Gierke, a. a. O. S. 540; Gumplowicz, a. a. O. S. 110

[9] In seiner Schrift „De regimine Christiano".

[10] a. a. O. S. 534, Anm, 38.

ordnung des Staates unter die Kirche schreiben[1] – wie z. B. Pierre Dubois als mutmaßlicher Autor der „Disputatio inter clericum et militem“[2], und besonders die unbekannten Verfasser der „Quaestio in utramque partem“[3], noch schärfer des „Rex pacificus“[4] und der in abgeschwächter Form schon die diesbezüglichen Ideen des Marsilius aussprechende Pierre Flote[5] –, kein Geringerer als der Imperialist Dante. Seine Absicht geht nicht dahin, eine der beiden obersten Gewalten der anderen zu unterstellen, sondern er sieht beide lediglich als von Gott, ihrem Schöpfer, abhängig an.[6]

Da sich bei Marsilius die Souveränität des Volkes im Staat also auch auf die Kirche erstreckt, so soll es der Gemeinde, da sie dem Gesetzgeber im Staat entspricht, zustehen[7], Bischöfe und Priester zu wählen und ein- oder abzusetzen. Die Staatsregierung hat die Aufgabe[8], deren numerische Stärke festzusetzen, denn nach der Ansicht des Marsilius wird die Autorität des Staates vermindert, sobald die Kirche zu mächtig wird, genau wie dies bei jedem anderen Amt des Marsilianischen Staates der Fall sein kann. Damit steht auch die Forderung des Marsilius[9] in Zusammenhang, daß die Kirche kein weltliches Eigentum haben soll. Hand in Hand damit geht die Aufsicht über das geistliche Amt[16], wie dies schon z. B. in der „Disputatio inter clericum et militem“ gefordert wird.[11] Marsilius betont, daß es in seinen ihm gezogenen Grenzen zu bleiben hat. Es soll sich nur auf Glaubenssachen beschränken und lediglich die geistlichen Obliegenheiten erfüllen, eine Forde-

[1] Joh. von Paris, De pot. reg. et pap., c. 10, 14 u. ö.

[2] Schard, a. a. O. S. 677 ff.

[3] Scholz, a. a. O. S. 235 ff., 250; Gierke, a. a. O. S. 534, Anm. 38; Goldast, Monarchia II, S. 96, 99.

[4] „Quaestio de potestate papae: Rex pacificus“ s. Scholz, a. a. O. S. 272.

[5] In dem Manifest „Antequam essent clerici“, Scholz, a. a. O. S. 361.

[6] Dante, De monarchia III 15; Gierke, a. a. O. S. 535. – Geht man noch weiter zurück, so hatten auch die Antigregorianer (im Gregorianischen Kirchenstreit) sich mit der Koordination begnügt. Vgl. Mirbt, a. a. O. S. 576. – Daß Dante eine absolute Trennung des Staates von der Kirche beabsichtigte (z. B. Wegele, Dante Alighieris Leben und Werke, Jena 1879, S. 343, u. a. jüngst wieder Kelsen, Die Staatslehre des Dante Alighieri, Wiener staatswissenschaftliche Studien VI, Heft 3) ist eine irrige Auffassung, der schon Köhler, a. a. O. S. 379, Anm. 4 u. a., neuerdings Finke, Dante als Historiker, Histor. Zeitschr. 1910, S. 486, mit Recht entgegentreten.

[7] II 16. [8] II 8; auch I 15; III 2, 22. [9] II 13. [10] II 1 ff.

[11] Scholz, a. a. O. S. 351 f.

rung, die besonders stark auch Johann von Paris und die „Disputatio inter clericum et militem" zum Ausdruck gebracht haben.[1] Den Geistlichen will Marsilius[2] nicht mehr Besitz zubilligen, als was zu ihrem Lebensunterhalt nötig ist. Riezler[3] weist hierbei mit Recht auf eine Übereinstimmung mit Arnold von Brescia hin, der, ebenso wie Marsilius, die Armut für den Klerus forderte und ebenfalls die weltliche Macht der Kurie verwarf, bestreitet aber — wiederum durchaus mit Recht — eine Einwirkung Arnolds auf Marsilius.[4] Dem Priestertum erteilt er[5] als alleinige Aufgaben die Seelsorge, die Predigt der reinen christlichen Lehren, wie sie aus der heiligen Schrift[6] und aus keiner anderen Quelle entstammen, und die Spendung der Sakramente. Wie weit Marsilius seiner Zeit voraus ist, tritt besonders charakteristisch zutage in seiner Perhorreszierung der strafenden Gewalt der Priester[7] Andersgläubigen oder Ungläubigen gegenüber.[8] Nur Bekehrungsversuche hält er für statthaft. Ketzer[9] können nach Ansicht des Marsilius nur zur Rechenschaft gezogen werden, wenn Regierung und Volk es fordern, also der Wille der Gesamtheit ausschlaggebend ist.[10]

In diesem Punkte befindet sich Marsilius in einem Gegensatz zu

---

[1] Vgl. Scholz, a. a. O. S. 351; Gierke, Althusius, S. 229.

[2] II 14; III 2, 38. — Riezler, a. a. O. S. 230 nennt mit Recht diese Forderung des Marsilius eine überspannte.

[3] a. a. O. S. 227, Anm. 1.

[4] Vgl. Giesebrecht, Arnold von Brescia, München 1873, S. 34. — Auf Marsilius wirkte natürlich der Armutsgedanke in der Fassung, die er durch die Bettelordensbewegung des 13. Jahrhunderts erhalten hatte.

[5] I 6; II 6, II 9, II 14, II 16, II 19 u. ö.

[6] Auch Dante betont die Bedeutung der heiligen Schrift, da sie „vor der Kirche" entstanden ist: De monarchia III 3.

[7] II 8; III 2, 14. — Mit Recht betont Gierke, a. a. O. S. 536, Anm. 42, daß Marsilius im Mittelalter fast allein steht, wenn er auch in rein geistlichen Angelegenheiten der Kirche jede Zwangsgewalt aberkennt. Nach Gierkes Ansicht, a. a. O. S. 541, wird hierdurch die Notwendigkeit äußerer Einheit negiert.

[8] Vgl. Scholz, Zeitschr. für. Pol. a. a. O. S. 80.

[9] II 8ff.; II 20.

[10] Mit Recht sieht Scholz, Zeitschr. für Pol., a. a. O. S. 80, hierbei eine gewisse Beschränkung geistiger Freiheit des einzelnen Individuums im schroffen Gegensatz zu Nimis, der a. a. O. S. 16, 30, 36f. gerade „unbeschränkte Individualität" auf geistigem und religiösem Gebiete bei Marsilius ausdrücklich hervorhebt. Gewiß ist Marsilius der erste Vorkämpfer der Toleranz, aber noch nicht „im weitesten Sinne des Wortes", wie Nimis, a. a. O. S. 32 betont.

Thomas von Aquino[1], welcher der Kirche das Recht der Bestrafung der Häretiker zuspricht mit der sonderbaren, die Scholastik kennzeichnenden Begründung, Münzfälscher würden ja von den weltlichen Fürsten zum Tode verurteilt, und Glaubensfälschung sei ein noch schlimmeres Verbrechen.[2]

Was Exkommunikationen anbetrifft, so kann nach der Lehre des Marsilius nur die Gemeinde bzw. das Konzil Anordnungen zu solchen ergehen lassen.[3] Durch letzteres wird die Kirche dargestellt[4], entsprechend der parallelen Einrichtung der stimmberechtigten Bürger in der staatlichen Volksversammlung. In ähnlicher Weise hat bei Occam[5] das allgemeine Konzil das endgültige Urteil über Häretiker, während Kirche und Papst bei ihm nur das Recht der Vorberatung haben. Bei anderen Publizisten, z. B. Pierre Dubois[6] ist es analog seinem streng monarchischen System der König, der über die Häretiker zu urteilen hat, während gerade bei dem bestimmten Ausnahmefall der Häresie in der „Quaestio in utramque partem" in Anlehnung an Thomas von Aquino wieder die Kirche gegen Andersgläubige einschreiten soll.[7]

Dem von Geistlichen und Laien gebildeten Konzil[8] überträgt Marsilius die Befugnis, über Glaubensangelegenheiten Beschluß zu fassen, ferner rituelle Anweisungen zu erlassen, Heiligsprechungen zu verkünden u. dgl. Auch die kirchlichen Gesetze hat es zu erlassen, die Personalsachen der Kleriker zu regeln, gegebenenfalls über Bestrafungen von Überschreitungen der kirchlichen Gebote zu beraten. Seine Machtbefugnis beschränkt sich also nach der Lehre des Marsilius durchaus auf kirchliche Angelegenheiten.[9] Berufen wird das Konzil[10] — und das

[1] De veritate Cathol. fidei (Summa contra gentiles) III 42.

[2] Vgl. u. a. Baumann, a. a. O. S. 179, 181, 186 ff.

[3] II 6; II 17; II 20; II 22; III 2, 16.

[4] Die Calvinistische Auffassung. Vgl. Nimis, a. a. O. S. 33.

[5] Dialogus inter magistrum et discipulum I 15; II 29f.

[6] s. Scholz, a. a. O. S. 413.

[7] Im 4. Artikel, bei Scholz a. a. O. S. 237.

[8] II 19. — Unerfahrene schließt Marsilius von der Teilnahme am Konzil aus (II 20), worin Scholz, Zeitschr. f. Pol., a. a. O. S. 78 mit Recht wiederum ein Zeichen für den ständischen Aufbau des Staates sieht.

[9] II 19f.; II 24; III 2, 34ff.

[10] II 20f. — II 20: . . . „ad solius humani legis latoris fidelis superiore carentis (vgl. Kapitel IV), autoritatem pertinere, aut eius vel eorum, cui vel quibus per iam dictum legislatorem potestas haec commissa fuerit generale concilium convocare . . ." Vgl. III 2, 33.

ist von großer Wichtigkeit — vom Volk und dessen Repräsentanten, der Regierung, nicht vom Papst, wie es z. B. selbst der königstreue Franzose Nogaret fordert.[1] Die Regierung läßt Marsilius auch die Oberaufsicht ausüben über die Beratungen des Konzils. Er weist ihr auch die Aufgabe zu, die Konzilbeschlüsse zu bestätigen.

Die Geistlichen haben nach der Lehre des Marsilius alle die gleiche Rangstufe.[2] Auch die Bischöfe, selbst der römische Bischof, sollen keine höhere Macht als jeder gewöhnliche Priester haben! Eine analoge Äußerung über den Papst findet sich bereits in der „Quaestio in utramque partem".

Marsilius lehrt ferner mit für die damalige Zeit beispielloser Kühnheit, daß der Papst nicht von Gott eingesetzt ist, woraus nach Gierkes[3] Meinung hervorgeht, daß Marsilius eine von Gott gewollte monarchische Verfassungsform der Kirche bestreitet. Wenn jedoch Marsilius dem Papst unter keinen Umständen eine rechtlich begründete Macht in weltlichen Dingen zuspricht[4]; so hat er hierbei Vorläufer. Am nächsten kommen ihm Pierre Dubois, ferner auch der Verfasser des „Rex pacificus", welche beide[5] dem Papst eine solche Befugnis rundweg absprechen.

Von den Zeitgenossen des Marsilius hat noch Occam ähnliches gelehrt. Dieser nimmt aber doch noch den Papst als Haupt der Kirche an und überträgt[6] ihm in gewissen Notfällen weltliche Befugnisse, während Marsilius einzig und allein Christus als Haupt der Kirche betrachtet. Die Idee des Papsttums war zu tief eingewurzelt, als daß man sich eine Kirche ohne Papst denken konnte. So behauptet z. B. Johann von Paris[7] die Nichtigkeit der weltlichen Herrschaft des Papstes. Er begründet dies durch das zeitliche Vorangehen des regnum vor dem sacerdotium. Obwohl dessen Gewalt auf der Gesamtheit beruht und, wie bei Mar-

---

[1] Vgl. Scholz, a. a. O. S· 365.

[2] II 14ff.; II 18; III 2, 17. — Eine hierarchische Gliederung hat in ihrer Bedeutung aufgehört. Vgl. Scholz, Zeitschr. f. Pol., a. a. O. S. 77ff., Nimis, a. a. O. S. 37; Müller, a. a. O. S. 30.

[3] Althusius, a. a. O. S. 64, Anm. 21.

[4] I 19; II 1 u. ö. Vgl. Pol. IV 12, 2.

[5] Pierre Dubois, s. Scholz, a. a. O. S. 397. Zeck, a. a. O. S. 101; als mutmaßlicher Verfasser der anonymen „Disputatio inter clericum et militem", S. 346f. — Rex pacificus, Scholz, a. a. O. S. 267.

[6] Super potestate pontificis octo quaestionum decisiones VIII 8.

[7] De pot. reg. et pap., c. 4.

silius, Christus das Haupt aller Christen ist, gibt er doch noch bei der Institution der Kirche[1] dem von Gott eingesetzten Papst trotz gleicher geistlicher Befugnisse eine alle anderen Priester immer noch beträchtlich überragende Stellung. Auch Dante, der von der Anschauung ausgeht, eine in friedlicher Zusammenarbeit mit der Kirche stehende Universalmonarchie sei das erstrebenswerte Ziel, erweist sich als Verfechter der Beibehaltung des Papsttums. Als gläubiger Anhänger der katholischen Kirche meint er, selbst der Kaiser solle in gewisser Beziehung[2] dem Papst unterworfen sein.

Der Gedanke einer Nachfolge Petri kommt für Marsilius nicht in Betracht[3], was wieder ein Argument für seinen kritischen Geist bildet. Den römischen Bischof hat das Konzil zu wählen und hat auch das Recht, ihn abzusetzen.

Die Befugnisse des Papstes beschränken sich bei Marsilius darauf[4], die Berufung des Konzils bei der Regierung zu beantragen. Ist das Konzil zusammengetreten, so hat der römische Bischof die Aufgabe, es zu leiten und dafür zu sorgen, daß alle Angelegenheiten des Konzils ordnungsgemäß abgewickelt werden.

Hinsichtlich der Verleihung von Temporalien[5] fällt im Gegensatz z. B. zu Thomas von Aquino[6], der dem Papste ein Präventionsrecht zugesteht, nach Ansicht des Marsilius allein dem Stifter die Verfügung zu, unter Umständen also dem Staat selbst, falls er der Kollator ist. Wenn Marsilius betont, daß darum weder Papst noch Konzil ein Recht haben, über Temporalien zu bestimmen, so findet sich die ähnliche Forderung, daß der Staat über die Temporalien Rechte haben soll, z. B. schon in der „Disputatio inter clericum et militem“.[7]

Wir sehen mit Bewunderung, mit welchen gewaltigen Umwälzungsideen auf kirchlichem Gebiet Marsilius als Verfechter ganz moderner Ideen auftritt. Sie lassen sich erklären aus den damaligen Zuständen und Ereignissen innerhalb der römischen Kirche.[8] Wenn Marsilius z. B.

---

[1] Desgl. c. 3 u. ö.

[2] De mon. III 16: „Wie der erstgeborene Sohn dem Vater“. Dennoch geht Friedberg, a. a. O. S. 91 zu weit, wenn er sagt: „So bricht Dante allen seinen Beweisführungen schließlich die Spitze ab“.

[3] II 10; II 15f.; II 27. [4] II 21f.

[5] II 16. [6] Vgl. Gierke, a. a. O. S. 530.

[7] Vgl. Scholz, a. a. O. S. 348.

[8] Über Padua: Labanca, a. a. O. S. 90f., 93.

lediglich Christus als Haupt der universitas fidelium betrachtet, womit er also die Oberhoheit des Papstes für die Kirche abstreitet, so läßt sich nachweisen, daß schon in seiner Vaterstadt Padua zwei kirchliche Richtungen existierten. Die eine, man kann sagen, die kirchenregimentliche, hielt sich an die Oberherrschaft des Papstes in der Kirche, die andere, mehr religiöse, vertrat den Standpunkt, den Marsilius einnimmt, und hob die rein religiöse Seite der Kirche hervor, auf dessen Bekenner nur ihr Stifter Einfluß hätte, nicht der Papst. Diese Spaltung bestand damals, da ein großer Teil der Geistlichkeit infolge mannigfacher Gesetzesübertretungen, auch auf Grund schlimmer Auswüchse des Papalsystems die Sympathien Ernstgläubiger verloren hatte. Überhaupt erhoben sich damals allgemein Klagen gegen den entarteten Klerus. Marsilius selbst spielt wiederholt auf diese Zustände an.[1] Aus demselben Grunde läßt sich die starke Ausbildung des Sektenwesens zu jener Zeit erklären. Hierdurch dürfte Marsilius die Anregung zu der These empfangen haben, die Geistlichen seien nur mit dem Priesteramt betraute Laien. Ferner gab es beispielsweise in der Heimatstadt des Marsilius heftige Streitigkeiten, als man den Geistlichen ihre bevorzugte Stellung einschränken wollte. So ist es zu verstehen, wenn schon infolge dieser Tatsache Marsilius bei der Art seiner Gesinnung den Geistlichen keinerlei Prärogative einräumen will. Seine Bestimmungen über die Häresie, die persönliche Glaubensfreiheit und ähnliche Gebiete verdanken ebenfalls damals bestehenden Mißbräuchen und Übelständen ihre Entstehung. Es sei nur z. B. erinnert an die Lage der Juden.[2] Ebenso, wenn Marsilius betont, die Kirche, einschließlich der Geistlichen hätte kein Eigentum zu besitzen. Gerade diese Frage war bekanntlich damals besonders aktuell. Marsilius trat mit eigener Person für die gewisse Entscheidungen des Papstes in betreff der Armutsfrage verwerfende, die Armut streng betonende Richtung dieses Ordens[3] ein.

Das alles sind nur Teilerscheinungen für die damalige, insbesondere durch den Kampf Philipps des Schönen mit Bonifaz VIII. und die Armutsstreitigkeiten unter Johann XXII. auf die Spitze getriebene, durch

---

[1] Df. pac. II ö., hauptsächlich 24 ff.

[2] Vgl. Cibrario, a. a. O. S. 265 f. u. 269.

[3] Vgl. hierüber neuerdings: Tocco, Felice, La quistione della povertà nel secolo XIV, secondo nuovi documenti, Napoli 1910; Balthasar, Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne. Münster 1911.

den Zwiespalt innerhalb des Kardinalkollegiums und die Zänkereien der Bischöfe unterstützte heftige oppositionelle Stimmung gegen das Papsttum und einen großen Teil der Geistlichkeit.[1] Besonders kann man derartige Beobachtungen bei den italienischen und französischen kirchenpolitischen Schriftstellern vor Marsilius machen, deren Tendenzen auch auf kirchlichem Gebiete unsern Verfasser ja stark beeinflußt haben. Diese haben seine eigenen Anschauungen über die damaligen unerquicklichen Verhältnisse innerhalb der römischen Kirche nach mancherlei Richtung hin verschärft und dazu beigetragen, seine kirchlichen Ideen zur Reife zu bringen; sie zeigen, daß Marsilius hierbei in vielen Punkten ein Vorläufer der Reformation ist.[2] Die französischen Publizisten z. Z. Philipps des Schönen sind, wie wir oben im einzelnen ausgeführt haben, sogar zum Teil dem Marsilius in seiner Theorie über die Stellung der Kirche zum Staat vorangegangen.[3]

IX. KAPITEL

DIE BEDEUTUNG DER MARSILIANISCHEN STAATSTHEORIE. DIE ERGEBNISSE UNSERER UNTERSUCHUNG. RÜCKBLICK UND AUSBLICK

Der „Defensor pacis“ des Marsilius weist manche formale Unvollkommenheiten auf, überflüssigen Wortschwall, Häufung von Zitaten, lästige Wiederholungen u. dgl., und er verrät viele Mängel sachlicher Art.[4] Aber die darin entwickelte Theorie des Staates stellt einen großen Fortschritt in der Geschichte politischer Doktrinen dar.[5] Sie steht hoch

[1] Auch Scholz, Zeitschr. für Pol. a. a. O. S. 65f., 79f., 82, 85 hebt jene damals herrschende Bewegung gegen den Klerus, insbesondere den Papst hervor.

[2] Auch Riezler, a. a. O. S. 230; Gierke, a. a. O. S. 513.

[3] Vgl. Scholz, Zeitschr. für Pol., a. a. O. S. 79.

[4] Es macht sich z. B. das Fehlen einer klaren Auffassung der historischen Entwicklung der politischen Ideen bemerkbar. Den mangelhaften historischen Sinn des Marsilius tadelt Riezler, a. a. O. S. 230, während unerklärlicherweise Nimis, a. a. O. S. 12, 20, 28 den „historischen Blick des Autors“ u. ähnl. rühmend hervorhebt.

[5] Villari, Croniche, Vol. I, Trieste 1857, S. 327 sieht noch im „Defensor pacis“ nur den mittelalterlichen Streit zwischen Kirche und Staat. Aber dieses Urteil ist völlig veraltet. Seitdem hat die Literatur über Marsilius erst ein-

über den scholastischen Anschauungen seiner Zeit, und sie erhebt sich insbesondere weit über die Staatslehren, die Thomas von Aquino und Dante aufgestellt haben.

Es sei nochmals darauf verwiesen, daß Marsilius von Padua in der bewegtesten Zeit des ausgehenden Mittelalters lebte, in der sich jene gewaltigen Umwälzungen auf politischem, wirtschaftlichem und intellektuellem Gebiet abspielten, die das Schicksal des Mittelalters entscheiden sollten. Wir finden auf dem Plan des geschichtlichen Lebens die einander entgegenstehenden Ideen einer Weltherrschaft des Papsttums und des Kaisertums in Verbindung mit dem noch immer tobenden Kampf der Guelfen und Ghibellinen nebst ihren Begleiterscheinungen, den zahllosen Parteiungen und Richtungen, die sich auf alle Gesellschaftsschichten erstreckten. Bald nach der Jahrhundertwende tritt ein entscheidender Umschwung ein. Die universalen Ansprüche des Papsttums werden für immer abgewiesen und das deutsche Kaisertum von neuem aus Italien verdrängt. Infolge dieser Verschiebung der Gewalten setzt eine neue Bewegung ein, die zu einer Umgestaltung der nationalen Verhältnisse führt, wobei das städtische Bürgertum eine noch immer stärker wachsende Bedeutung gewinnt. Die veränderte Stellung der Kirche hat freie religiöse Strömungen zur Folge, und das wirtschaftliche Leben ist nunmehr nach dem Abschluß der Kreuzzüge und dem Aufschwung des Handels in stetiger Ausdehnung begriffen. Im Bereiche der Philosophie kommt im Skotismus das Individuum als Träger des Willens zur Geltung, auf intellektuellem Gebiet erscheinen die Vorboten der modernen Wissenschaft.

Charakteristisch ist für diese Periode widerstreitender Tendenzen eine äußerst fruchtbare Publizistik, in der sich die einzelnen Phasen aller dieser Strömungen widerspiegeln. Man kann ein neues Aufleben politischer schriftstellerischer Tätigkeit in Italien konstatieren, seitdem nach längerer Pause mit der Mitte des 13. Jahrhunderts die kommunalen Freiheiten den Anstoß zu der regen Wiederaufnahme staatstheoretischer Betrachtungen gegeben hatten. In Anlehnung an die po-

---

gesetzt, die durchweg den staatstheoretischen Wert der politischen Anschauungen im „Defensor pacis“ anerkennt. Vgl. z. B. Laurent, L'Église et l'État, S. 132; Riezler, a. a. O. S. 220f.; Müller, Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Kurie, Bd. 1, Tübingen 1879, S. 162; Sander, Realenzyklopädie für prot. Theol. 1903, XII, S. 368, ferner Gierke, Rehm, Friedberg, Guggenheim, Scholz, Nimis usw. a. a. O. ö.

litischen Umwälzungen aber entstand — hauptsächlich in Frankreich — zu Beginn des 14. Jahrhunderts eine Publizistik mit durchaus neuen Gedanken, welche jenen neuen Strömungen Rechnung trug.[1]

Aus diesem Zeitgeist und seinem Niederschlag in der reichen politischen und kirchlichen Literatur Italiens und Frankreichs ist, wie oben im einzelnen ausgeführt worden ist, der Tenor der Gesamtanschauung des Marsilius hervorgegangen.

Es ist ebenfalls im einzelnen gezeigt worden, daß viele seiner Reformgedanken schon vor ihm von anderen ausgesprochen sind.

Ein weiterer Punkt unserer Abhandlung war der Nachweis, wie Marsilius fußend auf Aristoteles die von anderen übernommenen Ideen entwickelt und fruchtbar gemacht hat und wie er aus diesen und aus eigenen, völlig neuen, seinem persönlichen Geist entsprungenen Gedanken in genialer Weise ein sorgsam gegliedertes politisches System aufgebaut hat.

In diesem System macht sich als eigentlicher Mittelpunkt geltend der Gedanke der Volkssouveränität, den Marsilius als erster in so ausgedehntem Maße in allen Gliedern seiner Staatstheorie zum Ausdruck bringt. Von keinem früheren Publizisten war auf die Souveränität des Volkes mit ähnlicher Konsequenz Gewicht gelegt worden. Innerhalb der Volkssouveränität berücksichtigt er indessen das Individuelle. Die häufige Betonung des Individuums und seiner Rechte ist ein wichtiger Punkt, worin er in auffallender Weise seine Vorgänger überholt. Wie nahe berührt sich hier Marsilius mit der Grundidee der Renaissance!

Ganz neuzeitlich aber mutet es uns an, wenn wir bei Marsilius zum ersten Male Gedanken antreffen wie: Befürwortung eines Zusammenschlusses mehrerer Staaten zu einem Reiche, jedoch unter Ablehnung einer Weltmonarchie, Aufbau des Staates auf der Grundlage der Kultur, richtige Bewertung des Handels, konkreter praktischer Zweck des Staates, Prinzip des Evolutionismus bei der Gesetzgebung, ausschließliche Berechtigung menschlicher Gesetze u. ähnl. Völlig neu ist ferner seine Einteilung der Regierungsgewalt in die Legislative und in die Exekutive. Fast revolutionär erweist er sich auf religiös-kirchlichem Gebiet. In seinem Skeptizismus geht er hier weit über alle seine Vorgänger hinaus. Er ist der erste Politiker und für lange Zeit der einzige,

[1] Hierüber: Scholz, a. a. O. Vgl. hierzu: Mario Krammer in „Mitteilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung" 27. Band, 1906, S. 701.

der die Kirche lediglich als ein Organ des Staates auffaßt. Infolgedessen will er das sacerdotium unter das imperium gestellt sehen. Von allen bisherigen Anschauungen durchaus abweichend erscheinen bei Marsilius zum ersten Male Ideen, wie z. B., daß die Geistlichen im Grunde genommen nur Laien seien, daß alle Priester auf gleicher Stufe stehen sollten, daß auch der Papst keine Ausnahmestellung einnehmen dürfe, den Geistlichen keine strafende Gewalt zustehen dürfe.

Durch die in unserer Untersuchung gegebene Zusammenfassung aller charakteristischen Züge der Staatstheorie des Marsilius, ihrer Ursprünge, ihrer Entwicklungsfaktoren, ihrer Parallelerscheinungen dürfte es uns gelungen sein, die Ergebnisse früherer Untersuchungen zu erweitern.

Marsilius' eminente politische Begabung hat es ihm ermöglicht, auf der Basis seiner Zeit neue Werte zu prägen, die teilweise erst in späteren Jahrhunderten Leben und Gestalt gewinnen sollten.

Es werden bei Marsilius Lehren ausgesprochen, die berühmte Denker erst weit später entwickelt haben. „Vielleicht ist nie ein Geist seiner Zeit weiter vorangeeilt als dieser Italiener."[1] Dilthey[2] spricht in bezug auf Marsilius von einer „Morgendämmerung der politischen Ideen". „Fast wird man veranlaßt, einen Anachronismus anzunehmen und für ein Werk des 16. oder 17. Jahrhunderts anzunehmen, was der kühnste Denker des 14. konstruiert hat", äußert sich Friedberg.[3]

Selten ist wohl eine Staatslehre mit größerem Mut niedergeschrieben worden, als die im „Defensor pacis" des Marsilius von Padua. Seine hier zutage tretenden politischen Anschauungen, die reformatorischer und revolutionärer Art waren, wurden damals verketzert. Bei dem herrschenden Gewissenszwang erregten sie zu jener Zeit das größte Aufsehen.[4] Kaiser Ludwig, der am besten den Wert der neuen Lehre für sich beurteilen konnte, erkannte die politische Begabung des Verfassers und ließ sich für die Folgezeit durch ihn beraten. Unmittelbare dauernde Erfolge aber durch die Politik des Marsilius lassen sich für damals nicht nachweisen.[5] Erst Jahrhunderte später, durch die Refor-

---

[1] Riezler, a. a. O. S. 227. [2] a. a. O. S. 442. [3] a. a. O. S. 137.

[4] „Wir getrauen uns zu behaupten, daß wir nie einen schlimmeren Ketzer gelesen haben als diesen Marsiglio." Abh. der Kgl. Böhm. Gesellsch. der Wiss. von Jena 1868, Prag 1869: Höfler, Aus Avignon, S. 20 (aus einer Rede vom 10. April 1343).

[5] Vgl. auch Scholz, Zeitschr. für Pol., a. a. O. S. 81; Nimis, a. a. O. S. 37.

mation und die späteren politischen Umwälzungen kamen seine Lehren zur Anerkennung. „Marsilius war mehr als Hus der erwachende Genius der Revolution“, äußert sich ein französischer Historiker.[1] Teilweise erstrebt man noch in heutigen Tagen die volle Erfüllung der Marsilianischen Staatslehre. Man sieht hier von neuem, wie der Geist des Individuums nicht immer an den seiner Zeit gebunden ist, sondern mit der Fackel oft weit vorausleuchtet.

[1] L. Blanc, Histoire de la Révolution française, I, 1847, S. 19. – Laurent, a. a. O. S. 132 nennt Marsilius einen „politischen Luther“. Vgl. Friedberg, a. a. O. S. 92.

LEBENSLAUF

Geboren wurde ich, Leopold Stieglitz, am 18. September 1884 zu London als Sohn des Pfarrers Oscar Stieglitz, und seiner Gattin Hedwig, geb. Steputat. Nachdem meine Eltern nach Berlin verzogen waren, besuchte ich daselbst das Friedrichs-Gymnasium, wo ich 1904 das Abiturientenexamen bestand. Ich bezog dann die Universitäten Tübingen, Marburg und Berlin, um mich dem Studium der Theologie, Philosophie und Geschichte zu widmen. 1908 wurde ich zum Erzieher des ältesten Enkels unseres Altreichskanzlers Bismarck, des Grafen Nikolaus Bismarck, berufen und war bis 1911 unterrichtend tätig. Hierauf hielt ich mich studienhalber längere Zeit im Auslande auf, namentlich in Italien. 1913 siedelte ich nach Potsdam über.

Es sei mir gestattet, Herrn Professor Dr. Walter Goetz für das rege Interesse, das er meiner Arbeit entgegenbrachte und für seine mir in liebenswürdigster Weise gegebenen Ratschläge an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank auszusprechen.